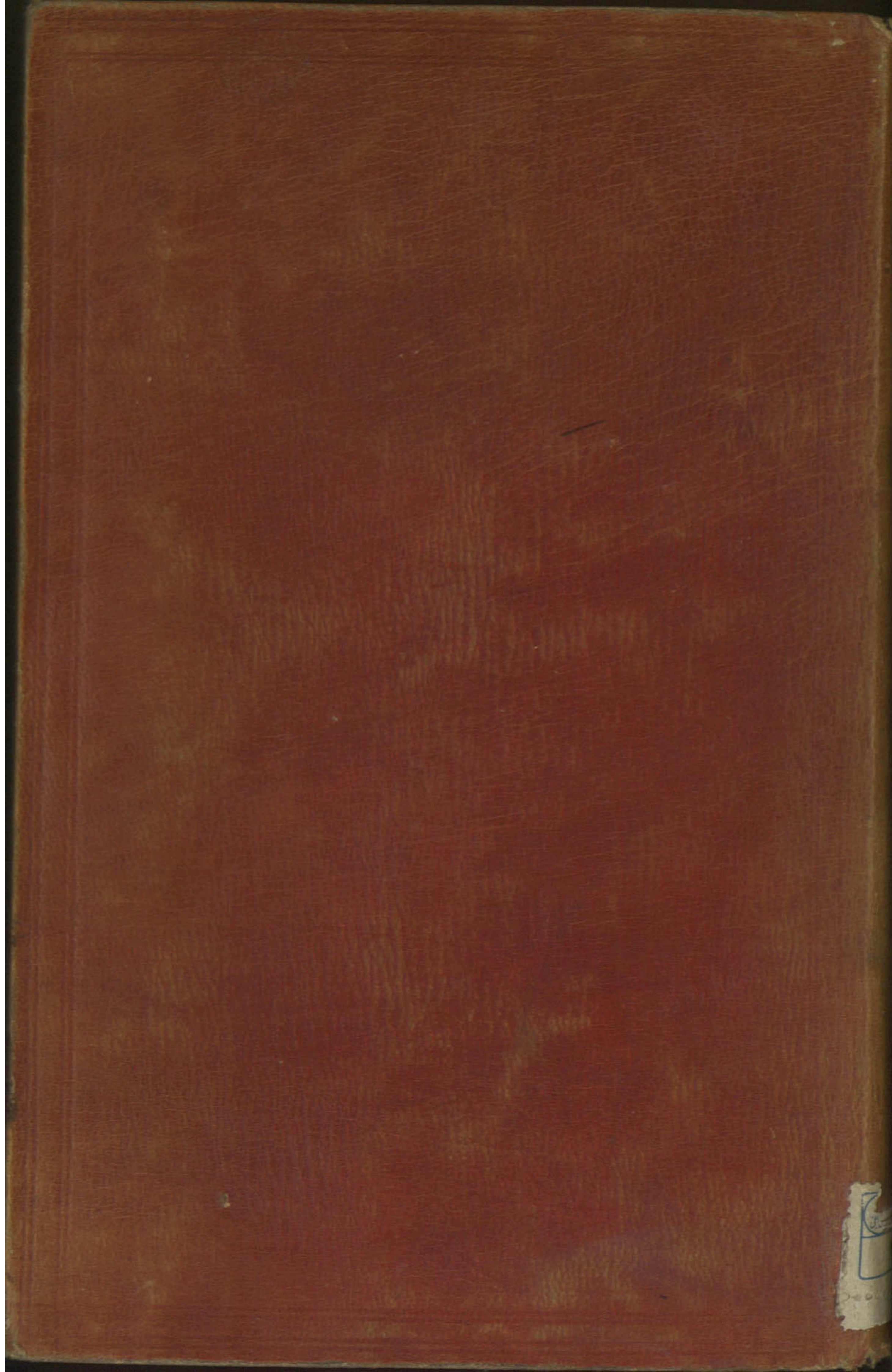










هو المستعان بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التكلان

نحمدك يا من دلّ على ذاته بذاته ۞ وتجلّى في مظاهر اسمائه وصفاته ۞ ونشكرك
يا من اتقن آثار صنعه في مصنوعاته ۞ وخمّر طينتهم في الاربعين التي هي تمام
ميقاته ۞ ونشهد انّك انت الله المتفضل على العباد بارسال الانبياء وانزال
اياته ۞ والمكمل لهم بالاوصياء المؤيدين بحججه وبيّناته ۞ ونصلّي ونسلّم على
سيّدهم الذي استخلصه في القدم على جميع بريّاته ۞ وخاتمهم الذي هو اعظم
اركان توحيده ومقاماته وعلاماته وآله الموازين القسط لحسنات كل احد و
سيئاته ۞ الذين بهم النجاة يوم المعاد من شدائده وعقباته ۞ وبعد فيقول المفتقر
الى الله القوي محمد تقي بن حسين علي الهروي لما كانت جملة من العقائد الدينية
والاصول الايمانية مما يتوقف عليها قبول الاعمال ۞ ولا يحصل بدونها النجاة
من العذاب والنكال ۞ وجملة اخرى منها مما لا تصعد النفس بدونها الى مدارج
الكمال ۞ ولا يحصل لها القرب من ساحة العظمة والجلال ۞ وكنت قد صرفت شطرا
من العمر في تحصيلها واجلت النظر في اجمالها وتفصيلها كان كثير اما يختلج

ان

ان احرّر فيها مختصرا ينطق به السنة والكتاب ۞ ويشهد به العقول المستنيرة من
اولي الالباب ۞ ويحثني على ذلك ايضا جمع من الاخوان والاصحاب ۞ الا انه
كان يمنعني عن ذلك قلة البضاعة بل فقدانها ۞ ونقصان الاستطاعة
بل حرمانها ۞ مع ما بي من تفرق البال ۞ واختلال الحال ۞ وكثرة الاشغال ۞
وضيق المجال ۞ ولم يكن يتيسر لي صرف برهة من الزمان ۞ في خصوص هذا
الشان ۞ ولكن لما كان الميسور لا يسقط بالمعسور ۞ والمقدور لا يترك بغير
المقدور ۞ عزمت ان اختلس من بين الازمنة فرصا ۞ واتمس من بين الغرائم
رخصا ۞ ولما كان تصدير العنوان ۞ باحاديث اهل البيان ۞ عليهم سلام الله
الملك المنان ۞ احسن واولى ۞ مع ما ورد من الحث على حفظ اربعين منها اردت
ان التقط من درر اخبارهم المتعلقة باثبات الصانع وصفاته وافعاله ۞ و
النبوة والامامة والمعاد اربعين حديثا واذيل كلا منها ببيان مختصر يطابق
كتاب الله وسنة الرسول ۞ ويوافق ما حققه اهل المعقول والمنقول ۞ من علمائنا
الفحول ۞ واشير الى بعض ما وقع لبعض من الغفلة والذهول ۞ وها انا اشرع
في نظم ما اردته من شتّى الدرر ۞ سالكا فيه حسب ما قدّره الله ويسّر ۞ مقتصدا
فيه بين الايجاز والاطناب ۞ سائلا منه تعالى الهام الحق والصواب ۞ والتوفيق
لما ينفع في المبدأ والمآب ۞ راجيا ممن هو من اهل المعرفة والدراية ۞ بعد ان
ينظر فيه بعين الانصاف والعناية ۞ ان يصلح بقلم العفو والاحسان ۞ ما يرى
فيه من خطاء او نسيان ۞ ومن الله الاستعانة وعليه التكلان الحديث الاول
في اثبات الصانع تعالى في الكافي عن ابي جعفر ؑ قال كفى لاولي الالباب

بخلق الرب المسخر وملك الرب القاهر وجلال الرب الظاهر ونور الرب الباهر
وبرهان الرب الصادق وما انطق به السن العباد وما ارسل به الرسل و
ما انزل على العباد دليلا على الرب بيان المسخر بفتح الخاء او كسرها
صفة للمضاف او المضاف اليه وكذا الصفات التي في ساير الفقرات فان
المخلوقات ايضا بعضها مسخر لبعض قاهر عليه كما هو مقتضى ثبوت السلسلة الطولية
وترتب العلية والمعلولية ثم انه عليه السلم ذكر في مقام الاستدلال على وجود الله
تعالى امورا احدها خلق الرب المسخر وبيان ذلك ان الخلق بجميع مراتبهم و
احوالهم مسخرون اي مذللون مقهورون مفتقرون لا يملكون لانفسهم نفعا
ولا ضرا فلا بد لكل منهم على وجود مسخر له قاهر عليه ساد لفقره وليس هو الا
الغني المطلق والقديم الحق فكل الذرات من الافاق والانفس دليل على وجوده
تعالى وقد وقع الاستدلال بذلك كثيرا في الكتاب والسنة كقوله تعالى ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لايات لقوم يعقلون وقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف
خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض
كيف سطحت وكقول الصادق عليه السلم للديصاني حيث قال دلني على معبودي
فاخذ بيضة من يد غلام فقال يا ديصاني هذا حصن مكنون له جلد
غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة مايعة وفضة

ذايبة

وفضة ذايبة فلا الذهبة المايعة تختلط بالفضة الذايبة ولا الفضة الذايبة
تختلط بالذهبة المايعة هي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها
ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها لا يدرى للذكر خلقت ام للانثى تنفلق
عن مثل الوان الطواويس اترى لها مدبرا قال فاطرق مليا ثم قال اشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وانك امام وحجة من الله
على خلقه وانا تائب مما كنت فيه وقوله عليه السلم لابن ابي العوجا حيث قال لم احتجب
عن الخلق وارسل اليهم الرسل ولو باشرهم بنفسه كان اقرب الى الايمان به
ويلك وكيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوءك ولم تكن وكبرك
بعد صغرك وقوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك وسقمك بعد صحتك
وصحتك بعد سقمك الحديث وكقول الرضا ع اني لما نظرت الى جسدي
ولا يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه
وجر المنفعة اليه علمت ان لهذا البنيان بانيا وقوله عليه السلم لمن سئل عن حدوث
العالم انك لم تكن ثم كنت وقد علمت انك ما كونت نفسك ولا كونك من هو مثلك
الى غير ذلك من الايات والاخبار الكثيرة واكثرها اشتمالا على ذلك رسالة
الاهليلجة وتوحيد المفضل من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى هنالك
وثانيها ملك الرب القاهر وهذه الفقرة مع الثلث التي بعدها اما متحدة
مع الاولى معنى والتغاير بالاعتبار فان كل ذرة من الموجودات كما انه مخلوق
له تعالى كذلك مملوك له ومظهر لجلاله وعظمته لما فيه من لطائف اثار قدرته
وحكمته ونور يكشف عن قيوميته وحجة تفصح عن حقيته واما متغايرة اما بعضا

اوكلا فالاول كان مخصص الثالثة بالامور العالية الجليلة والرابعة بالامور المتوسطة
ويحمل الباقية على ثامنة او خامسة بغير ما ذكر وذلك ان تخصيص الاولى بما في سورة
لقمن حيث قال تعالى خلق السموات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي
ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة وانزلنا من السماء ماء فانبتنا فيها
من كل زوج كريم هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه الآية
كان تخصيص الاولى بمنتهى عالم الملك والشهادة كالاجسام والاعراض والثانية
بمبدئه من عالم الطبيعة والثالثة بالملكوت عالم النفوس والرابعة بالجبروت
عالم العقول والخامسة باللاهوت عالم الافئدة والمناسبة على الترتيب التي
ذكرناه غير خفية وذلك خلاف هذا الترتيب لمناسبات يدركها الفطن اللبيب
فان لكل شيء وجها من المناسبة مع كل شيء وقوله وما انطق به على السن
العباد يعني ان جميع العباد ينطق السنتهم عند ترك العناد والرجوع الى الفطرة
بوجود المدبر للعالم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس
والقمر ليقولن الله فانى يؤفكون وكذا عند الحاجة والاضطرار يدعونه و
يلتجؤن اليه واذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين اليه ثم اذا اذاقهم منه
رحمة اذا فريق منهم بربهم يشركون واتفاق السنة الكل على وجود صانع مدبر
للعالم كاشف للضر والالم بحيث لا يمكنهم انكاره يكفي دليلا عليه تعالى ولو اريد
بنطق الالسن دلالة احوال الموجودات من جهة افتقارهم ومقهوريتهم عليه تعالى
كان راجعا الى الفقرات السابقة وقوله وما ارسل به الرسل يعني ان ما ارسلوا
به من دعوتهم الخلق الى الله الى احد الفساد والى الاقرار بانهم مرسلون منه اليهم

لبيان

لبيان ما يصلحهم ويفسدهم من العقايد والاخلاق والاعمال دليل على وجوده
تعالى فان هؤلاء الرسل على كثرتهم اذا اتفقوا مع كمال عقلهم وامتيازهم عن
ساير الناس على امر وان لم يكن من المحسوسات حكم العقل بانهم لم يتواطؤا على
الكذب ولم يخطئوا الحق ولا سيما بعد ما اجرى الله تعالى على ايديهم من البينات
الظاهرة والمعجزات الباهرة وان جعلت ما ارسل به الرسل عبارة عن دلالة
الموجودات بما فيها من لطايف الصنع على وجود رب صحيح للكل باعتبار ان كل
موجود رسول يخبر عنه تعالى رجع الى ما سبق وقوله عليه السلام وما انزل على العباد
اي من الكتب والصحف والعلوم والمعارف بل ساير النعم التي لا يحصيها الا
هو والبلايا التي لا يكشفها الا هو فان كل ذلك لعمومه تربية وصحته يكفي
دليلا على وجود الرب القاهر والسلطان المسخر تقسيم ذاتي اقسام الدليل
ثلثة قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن وليس المراد بالثلثة الثلث الاول من الصناعات الخمس المنطقية وهي البرهان
والخطابة والجدل والشعر والمغالطة كما قال جماعة بل المراد بالاول هو الدليل
الشهودي الذي يوجب معرفة الشيء كما هو عليه بالضرورة والبداهة لانه نوع
من المعاينة وهو انما يدرك بنظر الفؤاد الذي هو اعلى مشاعر الانسان المعتبر
عنه بالوجود وبنور الله وبالنور المشرق من صبح الازل وبالثاني هو الترديد بين
امرين ملزم ومبين لحكمين على وجه ينتج القطع بما هو طريق السلامة والنجاة كقوله
تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون ان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا
يصبكم بعض الذي يعدكم وكقول الرضا لرجل من الزنادقة في الحديث

الذي هو عنده عم او لا اراب ان كان القول قولكم وليس هو كما تقولون الستنا واياكم
شرعا سواء لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا واقررنا فسكت الرجل ثم قال عليه السلم
وان كان القول قولنا وهو قولنا الستم قد هلكتم ونجونا ونظيره قول الصادق عليه السلم
في حديث ابن ابي العوجا المتقدم بعضه وبالثالث غير ما ذكر في الاولين من الادلة
الخفية المتداولة بين اهل العلوم فان اكثرها وان كانت من البراهين القطعية عندهم
لكنها لا توصل بنفسها الى مقام العيان والمشاهدة ولا الى مقام القطع بالنجاة والسلامة
وانما تفيد اثبات المطلوب والزام الخصم وقطع حجته كقولهم الوجود ان كان واجبا
فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل واكثر ادلة الالهية الكتاب والسنة
ايضا من قبيل المجادلة وبعضها مما مر اولا من الايات والروايات فانها استدلال بالايات
وهي لا تفيد الا الاثبات كما يشير اليه ما عن امير المؤمنين عليه السلم وجوده اثباته ودليله
اياته يعني ان اياته تعالى دليل على وجوده ووجوده عبارة عن اثباته بمعنى ان جميع الجهلاء
لا يجدون من وجوده الا اثباتهم وجوده في قلوبهم بان يعتقدوا ان لهم الها
موجودا وهذا الوجود الذي حصل لهم ليس هو وجود الحق لان وجود الحق ذاته وهم
ما حصلوا ذاته نعم من نظر في الاية بعد تجريدها عن الحدود والقيود ووصل الى
مقام حقيقتها التي هي صفة الرب واية معرفته فقد وصل الى مقام الشهود ونظر ح
بعين الله وامتثل قول الامام عم اعرفوا الله بالله اي بصفته التي خلقها فيكم لتعرفوه
بها وهذه الصفة هي الذات الدالة عليه تعالى دلالة شهود وعيان قال عليه السلم يا من دل
على ذاته بذاته وقال عم بك عرفتك وهي النفس التي ورد فيها من عرف نفسه فقد
عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه واياك ان تتوهم من العيان والشهود ما يراه القائلون

بوحدة

بوحدة الوجود من شهود نفس ذاته تعالى فانه خلاف مذهب ائمة الهدى عليهم السلم
فان الذات لا يتحد بشيء ولا يقترن بشيء ولا يمكن ادراكه لاحد وانما غاية المعرفة هي
الوصول الى مقام الصفة والحكاية ومشاهدة ظهور الذات في الاية **تنبيه عرفاني**
قد تبين بما اشرنا وجه الجمع بين الاخبار المذكورة واندفاع ما يتوهم بينها من التنافي حيث
دل بعضها على ان معرفة الله انما تكون بالله وبعضها على ان معرفته تعالى تكون بمعرفة
النفس اذ المراد بالاول انه تعالى لا يعرف بصفات خلقه بل انما يعرف بالله اي بصفته التي
خلقها لتعريفه وتعرفه وهذه الصفة هي النفس المذكورة في الخبرين الاخيرين اي الحقيقة المجردة
عن كل الاعتبارات المكشوفة عنها جميع السبحات وبمعرفتها يعرف الله تعالى بل نهاية معرفة
الرب الممكنة للانام هي الوصول الى هذا المقام كما اشرنا اليه فالطريق الى الذات مسدود
والطلب مردود وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وسيتضح هذا المرام في
بيان الحديث الاتي ان شاء الله وقد ظهر بما ذكرنا ايضا حقيقة معنى قولهم من عرف نفسه فقد عرف
ربه وقد ذكر في بيانه وجوه اخر لا باس بالاشارة اليها واحالة ما فيها من وجوه الرد والتحقيق
الى اذهان المتفطنين منها ان للنفس مناسبة ومضاهاة مع باريها في الذات لانها
مجردة عن المكان وليست بجسم ولا بعرض ولا يقابل للاشارة الحسية وفي الصفات لان
الله تعالى خلقها حية عالمة قادرة سميعة بصيرة متكلمة اما في النشاة البدنية فبالالات
اما في النشاة الباطنة فبذاتها وفي الافعال فانها تتصرف في مملكة البدن المسخرة لها وتدبر امره
متوجهة كتصرفه تعالى في العالم وتنزل افعالها من مكمن الروح الى القلب ثم الى الخيال ثم الى
الاعضاء كما ان افعاله تعالى تنزل من الخزاين الغيبية الى عالم الشهادة وبالجملة تصرفها
في البدن شبيه تصرف الخالق في العالم الاكبر فلو لم يجمع الله تعالى في الانسان ما هو مثال

جملة العالم حتى كانه نسخة مختصرة من العالم وكانه رب في عالمه متصرف فيه ثم بعد ان يعرف
ربه ومنها ان من عرف النفس بالنقص والعبودية والفناء عرف الرب بضدها بالاتفاق ومنها ان من
عرفها علم انها امارة بالسوء فجاهدها وعبد ربه ومن عبده فقد عرف حق المعرفة
ومنها من التعليق بالمحال اي كما لا يمكن معرفة النفس حقيقة كما قال تعالى قل الروح من امر ربي فكذا
لا يمكن معرفة الرب **برهان وهدم** فقد استدل صدر المحققين على اثبات الواجب
تعالى في المشاعر والعرشية بما سماه برهانا مشرقيا وقاعدة الدينية وهو هذا الوجود اما
حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص
او حد او نهاية او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم يكن
حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا
الملزوم اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص
مشوب بعدم او قصور وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف و
لو اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلا عن ان تكون موجودة لان
ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وذلك الوجود ان كان غير حقيقة
الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية اخرى وكل خصوصية غير
الوجود فهو عدم او عدمي وكل مركب متاخر عن البسيط مفتقر اليه والعدم لا دخل
له في موجودية الشيء ومحصله وان دخل في حده ومفهومه وثبوت كل مفهوم للشيء
وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ذلك
الشيء والكلام عائد اليه فيتسلسل او ينتهي الى وجود بحت لا يشوبه شيء انتهى ولا يخفى
ان هذا البرهان منهدم الاساس والبنيان لان قوله وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود

موجودة

موجودة لا يخلو اما ان يكون مراده بالوجود الذي يكون الماهية به موجودة حقيقة الوجود
الذي هو الواجب تعالى كما هو الظاهر منه او غيرها من الوجود المشوب او الاعم فان اراد
الثاني لم يلزم منه المدعى وهو ثبوت حقيقة الوجود كما هو ظ وان اراد الاول فلا يخلو
اما ان يريد بقيام الماهية بذلك الوجود الذي هو الواجب تعالى ان ذلك الوجود موجد
للماهية وجاعل لها او ح فالدليل مسلم ولا حاجة فيه الى ما ذكره من التطويل بل يحتاج تمامه
الى الدليل المعروف المبني على بطلان الدور والتسلسل وحاصل الدليل في ان الماهيات
الممكنة لا بد لها من موجد فان كان موجدها هو الواجب تعالى ثبت المطلوب والا وجب
الانتهاء اليه لبطلان الدور والتسلسل واما ان يريد به ان الماهية بانضمام ذلك الوجود يكون
شيئا متحققا في الخارج اذ كل ممكن زوج تركيبي ولا يتحقق لبدون الجزئين اللذين هما
الوجود والماهية ويرد عليه ح ان الوجود المقترن بالماهية لا يكون حقيقة الوجود بل يكون
وجودا مشوبا فلم يتحقق ما اراد اثباته من الوجود الصرف الا ان يقول هذا الوجود قبل
كان صرفا فردا انه لم يبق على الصرافة فخرج عن الوجوب وهذا اعتراف بانه لا واجب لان
نظرا الا ان الواجب هو الذي يكون صرف حقيقة الوجود ولم يكن مشوبا بشيء اصلا مع
انه يلزم ح ان يكون الوجود الصرف الذي كان هو الواجب تعالى جزءا من كل شيء لان
كل شيء مركب منه ومن ماهية وهذا مما ينادي بفساده الايات والاخبار النافية للمماثلة
والمشابهة والتجزية والاقتران والتغير بل ضرورة الشرع قاضية بخلافه والعقل حاكم
ببطلانه لاستلزامه التركيب والحاجة واحاطة الممكن بذاته تعالى لان ذاته تعالى جزء ذاته
فاذا عرف ذاته عرف ذات الواجب تعالى بكنهه وكذا استلزم بطلان الثواب والعقاب الى
غير ذلك من المفاسد الكثيرة ومثله في الفساد لو قال ان حصة من ذلك الوجود بقي على

صرافة وحصة اخرى اقترنت بالمهيات وبما ذكرناه ظهر فساد قوله وذلك الوجود ان
كان الى اخر الذي اشار به ظاهرا الى قوله او وجود مشوب بعدم او نقص وذلك
لان مراده بهذا الشق ايضا ان الوجود المشوب اما نفس حقيقة الوجود الذي هو الواجب
تعالى او منسوب اليه بمعنى ان تركيبه ينتهي اليه ويرد عليه جميع ما مر مع ما في بيانه هذا من
التطويل الذي لو لم يكن اجنبيا عن هذا المقام لم يكن حاجة اليه اصلا اذ كان يكفيه
ان يقول ان كان ذلك الوجود الخاص عين حقيقة الوجود يثبت المدعى وان كان غيرها
بان كان مركبا من الوجود وخصوصية اخرى ننقل الكلام الى ذلك الوجود ليلزم
الدور او التسلسل او ينتهي الى حقيقة الوجود الذي لا تركيب فيه اصلا وبالجملة فلعل
هذا المختل النظام فاسد المرام ولا استقامة له لفظا ولا معنى وما اوردناه بعض ما يرد
عليه وقد اورد عليه الشيخ الاجل الاوحد في شرحه الكتابين بوجوه كثيرة من اراد الاطلاع
فليرجع اليهما لينظر غير عليل والله الهادي الى سواء السبيل الحديث الثاني في تفسير
تعالى في مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد
في العبودية وجد في الربوبية وما خفي عن الربوبية اصيب في العبودية قال الله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد اي موجود في غيبتك وحضرتك الحديث بيان المراد بالعبودية ذات العبد
فانها وان كانت جوهرة كما قال وذاتا متأصلة في نفسها وبالنسبة الى اثارها الا انها اثر
بالنسبة الى فاعله تعالى ومعنى مصدري مشتق منه فان نسبتها الى جميع الممكنات الى فاعله
تعالى كنسبة الكتابة الى حركة يدك التي يعبر عنها بكيف فانه فعل منك اي حركة ايجادية
تشتق منه المصدر اي الكتابة اشتقاق الشعاع من النير وهذا المصدر مع قطع النظر

عن

عن تعلقه بالحدود المتخصصة هو المعقول المطلق واذا لوحظ متخصصة وتعلقه بالاعيان
او الماهية مثلا يسمى مفعولا به كما انه اذا لوحظ وجود الفعل اي اثره فيه وكونه محلا لظهوره
يكون مفعولا فيه وباعتبار ان ايجاد الفعل لاجل ايجاده يكون مفعولا له ولمصاحبته
للفعل اي لاثره ومثاله يكون مفعولا معه وكذا يكون فعلا وفاعلا ايضا باعتبار مظهريته
لهما وبهذا الاعتبار يكون كنهها الربوبية اذ لا مربوب اصلا وهو مقام الذات البحت
الغيبية التي ليس فيها كلام ولا اليها اشارة ولا عنها عبارة وثانيها الربوبية اذ لا مربوب
عينا وان كان المربوب فيها ذكرا وهو مقام الواحدية والعلم الامكاني والاسم الاعظم و
ثالثها الربوبية اذ مربوب ذكرا وعينا وهو مقام القيومية ورتبة الرحمانية ومقام
تعلق المشية بالمشاءات وهنا ربوبية اخرى هي وجه ومثال للربوبية الاخيرة بل لهما
تقدما ايضا وهذه هي الربوبية الملقاة في هوية المربوب وهي التي تكون كنه العبودية
بيان ذلك انه تعالى انما خلق الخلق لمعرفته ولما لم يمكن معرفته تعالى بذاته اذ الوجوب لا ينزل
الى الامكان والامكان لا يصعد الى الوجوب وجب ان يعرفهم نفسه ويصف لهم ذاته
ليعرفوه بتلك الصفة ولما كان الوصف منقسما مقاليا وحاليا وكان الجمع بينهما اكمل في
مقام البيان وصف تعالى نفسه لهم بكلا القسمين اما المقالي فيما بينه على لسان اوليائه
واما الحالي فبان جعل حقائقهم ايات معرفته وصفات ربوبيته بحيث اذا وصلوا اليها
عرفوا ربهم بها وهو قولهم يا من دل على ذاته بذاته وقولهم بك عرفتك وهذه الصفة
المخلوقة في الشيء لكونها حجة ظهور الرب والدالة عليه يكون اعلى من الشيء نفسه و
باطنا له ولذا تكون الربوبية التي هي عبارة عن هذه الصفة باطنا وكنها للعبودية
كما ان الذات الظاهرة بهذا الظهور يكون اعلى منه وباطنا له ولا سيما اذا غلبت بحيث

لم يوجد فيه الا الذات من غير التفات الى الصفة والظهور اصلا وهذا غاية ما يمكن من
المعرفة وان شئت بيانه ذلك فتامل في صورة زيد في المرآة فانها صفة لزيد ومثال
له حدث بفعله ولا طريق للتالي معرفة زيد عند عدم المواجهة الا بتلك الصورة الا
انك عند طلب معرفته قد تلاحظ الصورة بانها آية ودليل لمعرفته وصفة اسند لك
عليه وقد تلاحظ زيدا نفسه فيها مع قطع النظر عنها ففي النظر الاول تحكم على الصورة
من حيث اضمحلالها وفنائها وحكايتها وفي الثاني تحكم على زيد الخارجي وان كنت
لم تره الا في الصورة ولا ينطبق حكمك الا على زيد الظاهر فيها ثم لما كانت هذه الربوبية
صفة للرب تعالى وآية له والصفة ليست الا محض الحكاية والدلالة ومجرد الفقر والحاجة
وجب ان يفقد فيها الاستقلال والغنا والا لم يكن صفة وآية وهذا الذي فقد
فيها يجب ان يوجد في الربوبية الاصلية المنظور اليها بهذه الربوبية المرآتية كما قال ع
فما فقد في العبودية وجد في الربوبية الاصلية وهي الاولى او ما يعمها وما يليها
فان كلا منها اصل ومستقل بالنسبة الى الرابعة التي تكون نفس العبودية وان كان كل
منها فرعا بالنسبة الى سابقته فان استقامة الالف مثلا شعاع من استقامة الحركة
الخاصة التي هي راس من الحركة الكلية التي اوجدها الفاعل بنفسها فهذه الربوبية
المرآتية شبح لا روح له اذ قوامه وتحققه بتلك الربوبية الاصلية واليه الاشارة فيما
روي عن مولانا الحسين ع لما سئله حبيب ابن مظاهر اي شيء كنتم قبل خلق السموات
والارض قال عليه السلم كنا اشباح نور ندور حول العرش قال وما الشبح قال عليه السلم
ظل النور وفي رواية اخرى ابدان نورية لا ارواح لها او قوله وما خفي في الربوبية
اي الصفات الالهية المختفية في الربوبية الاصلية كالوحدة والقيومية والرحمانية

وغيرها

وغيرها كلما اصيب من الاصابة وهي الوصول اي وجد في العبودية التي هي
الربوبية المرآتية فكما انك كل ما تريد ان تراه من وجهك مثلا انما تراه في المرآة
فكذلك كلما تطلبه من معرفة الرب انما تجده بالنظر في مرآة حقيقتك وذاتك الا
انك حين نظرك الى ذاتك لا بد ان تكون ذاهلا عن ذاتك اماره فدل هذا
الحديث الشريف على بطلان ما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود من كون حقيقة
العبد هو ذات الواجب تعالى كما ربما يتوهم من الفقرة الاولى وذلك لصراحة الفقرة الثانية
بتغاير العبودية والربوبية لاستحالة الفقدان والوجدان في شيء واحد وبعد التغاير
فالعبودية ان كانت عبارة عن جهات الحدود والعوارض كما هو زعمهم في الفرق
بين الواجب والممكن لم توافقه الفقرة الثالثة لصراحتها في كون العبودية آية ومظهرا و
الحدود حجب وموانع وحاجب الشيء لا يكون مظهرا له فينبغي ان تكون العبودية في هذه
الفقرة عبارة عن جهة الظهور والدلالة وهي تلك الربوبية الوصفية المرآتية المذكورة
في الفقرة الاولى كالقائم في القيام وكزيد في المرآة واما الربوبية في هذه الفقرة فهي
عبارة عن الربوبية الاصلية كما في الفقرة السابقة فالعبودية في الاولى كالقيام و
الربوبية فيها التي هي العبودية في الاخيرتين كالقائم والربوبية فيهما كزيد الذي يكون القائم
ظهوره وآية له فاحسن التدبر في المقام لئلا يختلط عليك المرام وتفطن ايضا بان
الفقرة الاولى اشارة الى ما قبل الاستثنا في دعاء شهر رجب ومقاماتك وعلاماتك
التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك
وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك والفقرة الثانية
الى ما بعده وبان الفقرات الثلث اشارة الى ما نسب اليه عليه السلم من ان الجمع بلا تفرقة

تنزيه والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد فان الفقرة الاولى نفي عليه السلام
فيها التفرقة بلا جمع وهو ظاهر ولكنها لما كانت توهم الجمع بلا تفرقة بناء على توهم الذات
من الربوبية فيها كما هو مقتضى القول بوحدة الوجود اثبت عم في الثانية التفرقة والبينونة
وابان في الثالثة ان البينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة والمراد ببينونة الصفة ان
يكون الاثر صفة وآية للمؤثر لا ان يكون هو او فيه عين المؤثر ليكون جمعا وتنزيه ولا
ان يكون ذاتا مستقلة مستغنية عنه ليكون تفرقة وتعطيلا بل باعتبار ما فيه من
ظهور الذات وحكاية جمع وباعتبار تنزه الذات بنعتها عن التدنس به تفرقة ثم انه
استشهد على ان حقايق الخلق صفات وآيات لمعرفته تعالى لا انها غيره تعالى ولا انها
ذوات مستقلة فقال عليه السلام قال الله تعالى سنريهم آياتنا الآية وجمع الآيات باعتبار
تعدد الآفاق والانفس اولان في كل شيء آيات متعددة وهي المقامات والعلامات
التي لا تعطيل لها في كل مكان وهي آية توحيد الذات وهي مقام النقطة وآية توحيد
الصفات وهي مقام الالف وآية توحيد الافعال وهي مقام الحروف وآية توحيد
العبادة وهي مقام الكلمة التامة وآية معاني الصفات كالعلم والقدرة والبهاء
والجلال والجمال وغيرها فهي مقام دلالة الكلمة واراد تعالى هذه الآيات للخلق
بان خلقهم على هيكل توحيده وجعل فيهم آيات معرفته بحيث يكون كل ذرة منها مع جملته
وتركيبه يدل عليه تعالى كما ان كلمة لا اله الا الله في التدوين تدل على توحيده ولما كانت
هذه الآيات كشفا للخلق لا ظاهرهم انه سبحانه وتعالى بالتبيين لاستغنائه ابدا فالآيات
الوصول اليها يحتاج الى كشف السبحات وازالة الحجب والاشارات والعروج عن ذروة كثرات
الحدود والقيود الى مدارج الفناء والشهود وقوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى اولم يكف

الآية

الآية اي موجود في غيبتك وحضرتك يعني انه تعالى شاهد عليك ومحيط بك
في حال غيبتك اي غفلتك وذهولك عنه تعالى وفي حال حضورك وتوجهك
اليه تعالى او المراد انه تعالى محيط بما يغيب عنك مما هو اعلى من رتبة ذاتك وبما هو في
حضرتك من مراتب ذاتك وآثارها تفصيل اجمالي قد ظهر لك مما بينا ان الربوبية
الظاهرة للمربوبين هي الآيات والمقامات والعلامات والنفس والذات وهي
الفطرة التي فطر الناس عليها وهي الروح والكينونة في خطابه تعالى لآدم عم في الحديث القدسي
عن ابي جعفر عم في الكافي روحك من روحي وطبيعتك خلاف كينونتي وقوله تعالى فيه
بوحي نطقت وهي انا في ما عن الانجيل يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك
للفناء وباطنك انا وهي المثال في قول امير المؤمنين عم في شان الملأ الاعلى فالقى في هويتها
مثاله فاظهر عنها افعاله وهي الحقيقة المسؤول عنها في حديث كميل المشهور حيث سأله
ما الحقيقة اذ المراد حقيقة معرفة الله تعالى لا حقيقة ذاته وهي الجلال والمعلوم والسر
والاحدية والنور والصبح الطالع في جوابه عم حيث قال عليه السلام ما لك والحقيقة قال اولست
صاحب سرك قال عليه السلام بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني فبرأسه الى الجواب موجبه
وهو ان حقيقة رشح من مقام الانبياء والذي هو طفح منه عليه السلام قال او مثلك يخيب
سائلا قال عم كشف سبحات الجلال من غير اشارة الجلال العظمة وهي تلك الربوبية
والوصول اليها يكون بكشف سبحاتها اي بازالة جميع ما سوى نفس الحقيقة من المراتب
النازلة عنها وهي من العقل الى الاعراض ومن الامور المتعلقة بها من الكم والكيف
وساير الحدود والجهات عن موضع نظر البصيرة بان لا ينظر الى شيء منها اصلا
بل يكون النظر مقصورا على نفس الذات من غير اشارة والتفات الى هذا الكشف

ايضا فان الالتفات اليه ايضا من السبحات التي يجب ازالتها والسبحات جمع سبحة
وهي النور والجلال والعظمة وكل واحد من حدود الشيء وتعلقاته نوره سبب
سبب لظهوره وجلاله ومظهر لعظمته ونعمة من الله تعالى عليه وعلى غيره واذا نظر
نظر اليه من حيث نفسه يكون حجابا ومانعا فيجب قطع النظر عنه والاستغراق في
مشاهدة الحقيقة نفسها اي الذات الظاهرة فيها ولذلك يجعل الجلال اشارة الى
الامر والكلمة التامة والسبحات الى دلالتها التي هي مقام الفؤاد والحقيقة والمراد
بكشفها ازالة الحجب والحدود ومحوها وجمعها باعتبار مقاماتها الخمسة كما مر في الاثبات
وعليه فيكون السبحات اشارة الى الربوبية لا الجلال ثم استزاد كميل وقال زدني
بيانا قال محو الموهوم وصحو المعلوم قال زدني بيانا قال هتك الستر لغلبة
السر قال زدني بيانا قال جذب الاحدية لصفة التوحيد قال زدني بيانا قال
عليه السلام نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قال زدني بيانا
قال اطف السراج فقد طلع الصبح وهذه الفقرات مطابقة للاولى ومبينة لها
فان الموهوم عبارة عن السبحات التي يجب كشفها ومحوها فان حقيقة الشيء ليست
الا ظهور ربه وانيته وتجنسه من نفسه ليست الا امرا موهوما وسرابا حاجبا فاذا محي هذا
الموهوم صحي وظهر المعلوم الذي هو الربوبية الظاهرة واذا هتك هذا الحجاب بغلبة
السر الذي هو تلك الربوبية او المراد ان هتك الحجاب يكون بعد غلبة السر فيكون
اللام على الاول للتحصيل وعلى الثاني للحصول وصفة التوحيد ايضا عبارة عن سبحات
الجلال فان التوحيد والاحدية هي نفس الحقيقة التي هي الربوبية الظاهرة وصفة
التوحيد هي شئون تلك الحقيقة وما يتعلق بها ومعنى جذب الاحدية لها هو

افنائها

افنائها اياها فان الحقيقة في الايجاد تفيض عنها آثارها حتى تدفعها من كتم الامكان
الى شهادة الاعيان وفي الاعدام تجذبها من شهادة الاعيان الى غيب الامكان
فالحقيقة عنها ظهرت وفيها تغيب حتى في الايجاد اعتبره وفي الافناء جاذبة وهذا
معنى ما في الدعاء محدث الآثار بالآثار فان محو السبحات التي هي الآثار وجذبها
انما يكون بالاحدية التي هي من الآثار ايضا فانها اثر فعل الذات وصفته لا نفسها تعالى
عن ذلك وهذه الحقيقة المعبر عنها بالفؤاد هي النور المشرق من صبح الازل الى الاثر
الصادر عن المشية فان الصبح اول ظهور الشمس والمشية اول ظهور الحق تعالى الذي يعبر
عنه بشمس الازل وهذا النور صفة التوحيد بمعنى انه ليس في مكان ولا زمان و
لا جهة ولا قبل ولا بعد بل قبله عين بعده ولا تخلو منه جهة ولا يقع عليه وصف
وليس كمثله شيء فان المماثلة والمشابهة واين ومتى والاجماع والافتراق وكل ما هو
من هذه الامور هي غير ذلك النور وهو مجرد عنها وهذا التجريد صفته وهذه الصفة
هي التوحيد وله مظاهر هي هياكل التوحيد اي صوره واعلاها اربعة عشر هيكلا و
معنى هيكل التوحيد ان يظهر لذلك النور صفة تفيد هذا التجريد الكامل هيبتها
كما تفيد الاشارة الى شيء الدلالة عليه والاشارة بالاقبال المجيء وبالادبار المضي ولذلك
النور آثار برزت من صفاته التي هي هياكل التوحيد تظهر وتلوح على تلك الهياكل اي
تظهر مشابهة لها يعني ان صفاتها بل ذواتها تشابه صفات عللها المؤثرة فانك لو رأيت
صفة كلامك لدل عليك هيئته التي هي من هيئتك كما يدل عليك صورتك في المرآة
فظهر ان الآثار صفة الهياكل والهياكل صفة التوحيد والتوحيد صفة النور وان تلك
الآثار هي آثار ذلك النور ظهرت على صورة صفات فعله التي هي هياكل التوحيد وشئون

ان كل ما ينسب اليه من صفة ذات كالتوحيد او صفة فعل كالهياكل او آثار فعل كالآثار
المذكورة غير ثابتة بل هي سبحانه هذا ملخص ما افاده الشيخ الاجل الاوحد رحمه الله في
شرح هذه الفقرة وقوله عم اطفئ السراج اي اقطع النظر بالانوار العقلية والنفسية
وساير المشاعر والقوى الباطنية والظاهرية فان لهذه الانوار الجزئية لا يدرك الا
المعاني او الصور العقلية او الشهودية وكلها من السبحات فاذا اطفأت هذه الانوار
وهو بقطع النظر عنها لا بجحودها ظهرت لك الحقيقة واطفاؤها انما يكون بظهور
نور اعظم منها وهو الذي عبر عنه بطلوع الصبح الذي هو نور الانوار وسر الاسرار
فانه اذا انجلى وظهر بطل عنده كل ما غاب وحضر الحديث الثالث في توحيده تعالى
في الكافي عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى اباعبدالله عم وكان من قول
ابي عبدالله عليه السلام لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين
او يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل منهما صاحبه وينفرد
بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي والآخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر
في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من
كل جهة فلما رأينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا واختلاف الليل والنهار و
الشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد ثم يلزمك ان ادعيت
اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك
ثلثة فان ادعيت ثلثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثم
يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة بيان قال الفاضل السعيد القمي ره ان هذا
الخبر تام برهان وحداني تام الاجزاء لكن فيه تقديم وتاخير بين بعض الشقوق لفوائد

نظهر

نظهر في طي الكلام بيانه ان فاعل العالم لو كان اثنين فلا يخلو من ان يكون كلاهما قويين
بمعنى ان ليس كل واحد منهما تحت سلطان الآخر ويكون كل منهما مشتملا على جميع مراتب
ما سواه من المعقولات قويا عليها او لا يكونا كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون احدهما
قويا اي فوقا للآخر ومحيطا به وهو الذي يقول له وتوضيح منه واليه اشار عليه السلام بقوله
وان زعمت الخ واما ان يكون كلاهما ضعيفين فلا يصلحان للالوهية ولم يتعرض
له لظهور بطلانه والاول وهو ان يكون كلاهما قويين فلا يخلو اما ان يكون من شان كل
منهما او احدهما ان يغلب على الآخر فلم لا يغلبه ويتفرد لان القوة والامكان في
الامور العالية عن المواد يكون بالفعل اذ ليست لها حالة منتظرة واليه اشار عليه السلام
بقوله فلم لا يدفع الى آخره او ليس من شانهما ذلك وهذا اما لكونهما متفقين في الحقيقة
بان يكونا فردين لطبيعة نوعية او جنسية وفي درجة واحدة من الوجود والشدة
لان افراد الحقيقة الواحدة لا يفعل بعضها في بعض كما ثبت في مظانه او لكونهما مختلفين
في الحقيقة متباينين من كل جهة كما في الاضداد الحقيقية لان كلا من الضدين في درجة
واحدة منها بلزمه فان كان الثاني فلا شك ان فعل المتخالفين يكون على الخلاف كما
نرى في السواد والبياض فان شان احدهما التفريق وشان الآخر التجميع ولما رأينا
ان كل جزء من العالم مرتبط بالآخر بحيث يكون الكل شخصا واحدا علمنا ان ليس ذلك
صنع فاعلين مختلفين وايضا لا شك ان طبيعة احدهما يقتضي الايجاد لما شاهدنا من
وجود العالم فلا بد ان يكون الآخر يقتضي الاعدام ليتحقق كمال المخالفة وذلك يستلزم
فساد العالم اي كونه موجودا ومعدوما في آن واحد او لا موجودا ولا معدوما كما قال
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان كان الاول اي كانا متفقين في الحقيقة فلا

ان يتميز او اقل ذلك ان يكون هناك امر واحد وجودى يتميز احدهما بوجوده فيه و
الاخر بسلبه عنه فيكون ذلك الثالث قديما معهما فيتماثل الثلثة فيحتاج الى مميزين
اخرين على الاقل بان يتصف اثنان من الثلثة بهما و يسلب هذان عن الاخر فيكون
خمسة وهكذا الى غير النهاية انتهى ملخصا واقول لك ان تجعل من اول الخبر الى قوله
وان قلنا الى اخره دليلا مستقلا كما ذكره غيره بل لعله هو الظاهر ومن قوله عليه السلام فان قلت
الى قوله ثم يلزمك دليل اخر ولم يذكر فيه فساد الشق الاول لوضوح ان المتفقين من كل
جهة بحيث لا تمايز بينهما اصلا لا يكونان اثنين بل هما واحد البتة وقوله عليه السلام او متفرقين
من كل جهة فى بعض النسخ باسقاط لفظ كل وعلى النسختين لم يذكر احد الشقوق الثلثة
المشهورة فى المقام وهى الاتفاق من كل جهة والافتراق من كل جهة والاتفاق من
بعض الجهات دون بعض فعلى سقوط لفظ كل ترك الشق الثانى لان مفسدة الشق الثالث
المشار اليها بقوله فلما راينا الخلق الى اخره جارية فى الثانى بطريق اولى فلم يكن حاجة الى
ذكره مع ما فيه بقال من وضوح فساده اذ ما من شيئين الا وهما متفقان من جهة و
اقلها الوجود والشيئية وعلى ثبوتها فقد ترك الشق الثالث اما لوضوح انه يستلزم
التركيب المنافى للوجوب والقدم واما لان الافتراق فى بعض الجهات ايضا يستلزم عدم
انتظام الخلق فى الجملة فيفهم فساده من فساد الشق المذكور فلا حاجة الى ذكره ومن قوله
ثم يلزمك الخ ما قلنا دليلا ثالثا سمى بدليل الفرجة الرافع للاشتراك عن الذات من حيث
الذات كما ان الاول سمى بدليل التمانع الرافع للاشتراك عنها من حيث الافعال والصفات
وقد يجعل هذا تتميما للدليل الثانى واشارة الى ابطال الشق الثالث الذى لم
يذكر فيه فيقال لو كانا متفقين من وجه و مفترقين من وجه يلزم ان يكون بينهما فرجة

اى مميز

اى مميز يحصل به الانفراج والافتراق بينهما الخ ظلمات و نور قد يورد على دليل
التمانع بجواز توافق الالهين فى الارادة اتفاقا و بجواز اصطلاحهما وعلى دليل الفرجة
بمنع امتناع اللاتناهى على الوجه المذكور لعدم الترتيب بين الاحاد اذ الكل واجبات
و بانه يقتضى ان لا يوجد فى الخارج اثنان مطلقا و بان الامتياز بين الشيئين قد
يكون بتمام الذات فلو فرض هويتان بسيطتان متمايزتان بتمام ذاتيهما مستغنيتان عن
العلة ويكون وجوب الوجود المشترك بينهما منتزعا عنهما خارجا عن حقيقتهما لم يتم البرهان
اذ تثبت الاثنينية ولا يلزم المفسدة وهذه هى الشبهة المشهورة عن ابن كمونة ويدفع
الاول بان التوافق الاتفاقى مطلقا ممتنع الا اذا ارتفعت الاثنينية وهو المطلوب
فاذا وجب لاحدهما ارادة مخالفة لارادة الاخر تم الدليل وثبت المدعى والثانى بان
الاصطلاح لا يكون الا لضعف فيهما او فى احدهما والثالث بان المراد منه ان التعدد
مستلزم لوجود امور غير متناهية وهو مما لم يدع احد والرابع بتسليم ان يتحقق الاثنين
فى كل مرتبة يستلزم امورا غير متناهية ولا دليل على بطلانه لو لم نكن البينة على لزومه
موجودة والخامس بان حقيقة وجوب الوجود لو كانت خارجة عن الالهين لزم ان
يكونا بحسب ذاتيهما ممكنين معدومين وفساده ظاهر ولو لم تكن خارجة عنهما لزم
اشتراكهما فيها فيلزم وجود مميز ذاتى وهو الفرجة و بوجه اخر نقول لو لم يكن بين المنتزع
والمنتزع عنه نسبة وارتباط خاص لم يصح الانتزاع والا لانتزع كل شئ من كل شئ فلا
يصح انتزاع معنى واحد من امرين متباينين لا يكون بينهما تصادق اصلا لا بد ان يكون
هناك مبدا انتزاع مشترك بينهما فيلزم ح وجود الفرجة والتركيب المستلزم للحدوث و
الحاجة مع ان الانتزاع من الذات فيه ما فيه الكمال فقد ذكروا فى اثبات التوحيد وجوها

احدهما انه لو فرض الالهان لكان كل منهما مستغنيا فى ذاته عن الآخر كما قال تعالى و
لعلى بعضهم على بعض ولا لم يكن الها اذ الاله يجب ان يكون كاملا مطلقا وغنيا
مط واذا استغنى كل عن الآخر لزم النقص فى كل منهما لظهور ان احتياج احدهما
الى الآخر يكمل فى غنا الآخر نقص فيه وغناؤه عنه نقص فى الآخر ومثله الكلام فى
فعله تعالى فان فعل الكامل المطلق يجب ان يكون كاملا بان يكون جميع المصنوعات
معلولة له ولو فرض التعدد فان استند مصنوعات كل الى فعله فقط دون فعل الآخر
كما قال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق لزم النقص فى فعل الآخر بل فى ذاته وان استندت
الى الفعلين لزم النقص فى كل منهما او التدافع ومنها ما اشار اليه امير المومنين عليه السلم
فيما اوصى به ابنه الحسن كما عن روضة النجاد واعلم انه لو كان لربك شريك لاتتك
رسله ولرأيت آثار ملكه ولعرفت صفته وفعاله ولكنه اله واحد الخبر ومنها ما ذكره
صدر المحققين ره وهو ان واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية فلو
تعدد لكان المفروض واجبا محدود الوجود ثانى الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود
حيث تحقق وجود لم يكن له ولا حاصلا منه فايضا من لدنه فحصلت فيه جهة عدمية
امتناعية او امكانية فكان نوعا تركيبيا كالممكنات ولم يكن بحت حقيقة الوجود الذى
لا يشوبه حد ولا عدم هذا خلف فثبت ان لا ثانى له فى الوجود وان كل كمال وجودى رشح
من كماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له انتهى ملخصا وهو حق راجع الى ما مر من
استلزام التعدد التركيب والحاجة الى ان قوله ولا حاصلا منه فايضا من لدنه دون له
ان كل كمال وجودى الى الخ مبنى على مختاره من وحدة الوجود وان كل الكمالات ثابتة
فى ذاته تعالى فايضة منها وهو بمكان من البطلان فان تلك الكمالات انما هى كمالات فى

فى الامكان لا فى الوجوب فليس شئ منها فى ذاته تعالى لا كالحروف فى المداد ولا
كالنار فى الحجر ولا انها فايضة من ذاته تعالى بالانفصال او بالاشراق او بالتنزل والظهور
فان كل ذلك تولد واختلاف احوال له تعالى عنه فان حال الذات قبل الافاضة والاخراج
منها مغاير لها بعدها فان الفايض البارز من الذات ان كان هو الكامن فيها بعينه
خلت الذات واختلفت الحالات وان كان من ظهوره وشعاعه فحالة الاشراق
غير حالة عدمه وبالجملة فمقتضى العقل والنقل الثابت عن ائمة الهدى عليهم السلم
ان ذات الواجب تعالى لا تكون مبدأ ومنشأ ومحلا لشئ مما سواه اصلا بل الكل مخلوق
بفعله تعالى خلقه الله تعالى به لا من شئ ولا كيف لذلك ومنها ما هو منسوب الى فرق
بعض المتألهين وهو بما فيه من النقض والابرام مذكور فى الاسفار والعرشية وشرحها
من اراد الاطلاع فليرجع اليهما **تقسيم عرفانى** التوحيد باعتبار الموحد بالكسر ينقسم
الى قسمين الاول توحيد الذات اى توحيد الله تعالى نفسه كما قال شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة وفى هذا المقام لا تغاير بين التوحيد والموحد والموحد ولا يعلم
احد انه كيف هو بل الطريق الى هذا التوحيد مسدود والثانى توحيد الصفات اى توحيد
المخلوقات له تعالى فان كلهم صفات فعله تعالى وتوحيدهم له تعالى انما يكون بما جعل الله تعالى
فيهم من صفة معرفته وانه توحيده اذ لا يمكن الوصول لاحد الى مقام ذاته وهذا التوحيد
وان كان لا حصر له لان الطرق الى الله بعدد انفاس الخلايق الا ان كليا بها اربع نظرا الى
كليات مراتب الانسان التى هى الفؤاد والعقل والنفس والجسم فاول المراتب هو توحيد
المحجوبين فى عالم الاجسام ويسمى توحيد العبادة لظهور الحق تعالى فى هذا المقام باسمه المعبود
وهو توحيد العوام الذين يوحدون الله تعالى وينزهونه عن النقايص بما وصل اليهم من

الانبياء والاوصياء عليهم السلام اتباعا لهم عليهم السلام من دون ان يكون لهم بصيرة ومعرفة بالنظر
والاستدلال وهذا اول مقام السالكين وهم اذا واظبوا الاعمال الصالحة يترقون
الى المرتبة الثانية التي هي توحيد الواقفين في عالم النفوس المسمى بتوحيد الذات ايضا
واهل هذه المرتبة ينظرون في الالواح التي فيها تفاصيل كل شيء و يوحدون الله تعالى
بالتفكر في الايات التي اراها الله تعالى في الافاق والانفس وهم اهل العلم وعلامتهم
الخشية عنه تعالى ومتابعة العقل فاذا استمروا على ذلك يصعدون الى المرتبة الثالثة
المسماة بالتوحيد الشهودي وهو توحيد القائمين بالوصول الى عالم العقول واهل
هذه المرتبة لا يرون شيئا الا ويرون الله معه او قبله ويرون الكل مضمحلة عند سطوع
نوره الذي ملأ اركان كل شيء وفي هذا المقام قولهم ان الله اجل من ان يعرف بخلقه
بل الخلق يعرفون به وفي دعاء عرفة ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون
هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون
الاثار هي التي توصل اليك وهم اذا داوموا على مشاهدة انوار الجمال وعدم الالتفات
الى شيء الا بنظر الفناء والاضمحلال يصلون الى المرتبة الرابعة المسماة بالتوحيد الحقيقي
الذي هو توحيد الواصلين الى عالم الالهية وهو الوطن والمنزل ومقام الفناء و
الظهور الصرف وهو منتهى امل الاملين وغاية مقصد السالكين تقسيم اخر ينقسم
التوحيد باعتبار الموحد بالكسر ايضا الى اقسام ثمانية باعتبار السلسلة الطولية اولها
التوحيد في مرتبة الحقيقة المحمدية وهو في مقام الامكان اكمل التوحيدات لانه اول المظاهر
باول الظهورات ثم التوحيد في مرتبة الانبياء ثم في مرتبة الانسان ثم الجن ثم الملك ثم الحيوان
ثم النبات ثم الجماد ونسبة توحيد كل مرتبة الى ما فوقها نسبة النور الى المنير والصورة الى الشاخص

وقد يجعل المراتب الطولية عشرا بادراج الملائكة العالين والملائكة الكروبيين بين
الاولى والثانية وكان المراد بالحقيقة المحمدية ح هو مقام المعنون الذي يكون
التعبير بالذات البحت عنوانا له لا مقام البيان والعنوان وان كان المعنون ايضا
عنوانا اذ قد سمعت مرارا ان الطريق الى الذات مسدود فالعالون المراد بهم
مراتب المرتبة الاولى من العقل والروح والنفس والطبيعة التي هي الانوار الاربعة للعرش
يكون تحت تلك المرتبة طولا ولكن ان يكون المراد بالكروبيين ح هو جهة ظهور الحق تعالى
لا جهة فؤاد الانبياء ولم يلاحظ جهة الظهور في سائر المراتب لضعفها فيها ثم كل هذه
المراتب يجب ان يوحده تعالى في ذاته وصفاته وافعاله وعبادته فالاول بنفي الى
اخر لشاركه في الحقيقة قال تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد والثاني
بنفي مشاركة معه في صفاته من العلم والقدرة وغيرها كما قال تعالى ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير والثالث بنفي مشاركة معه تعالى في افعاله قال تعالى هو الذي
خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء
وقال تعالى قل الله خالق كل شيء والرابع بان لا يشارك احدا في عبادته تعالى
قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقال فمن كان يرجوا لقاء
ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا واذا ضربت هذه المراتب الاربع
في العشرة السابقة يحصل اربعون او في الثمانية فاثنان وثلثون واذا لاحظنا
كلا من الثمانية يحل الى ثمان مراتب الفؤاد والعقل والروح والنفس والطبيعة و
المادة والمثال والجسم فضربت الثمانية في الثمانية ثم الحاصل في الاربعة المذكورة
يحصل مائتان وستة وخمسون واذا اعتبرت مراتب الموجودات في القوسين الصعودي

والنزولي وهي ثمانية وعشرون احدى وعشرون منها من العقل الى التراب في النزول
وسبع منها وهي الجماد والنبات والحيوان والملك والجن والانسان والجامع الكلي في
الصعود وضربها لاربعة فيها او في مضروب الثلثة فيها باعتبار ان لكل منها مراتب ثلث
اعلى واوسط وادنى يحصل مائة واثنا عشر على الاول وثلثمائة وستة وثلثون على الثاني
وبالجملة فالاعتبارات مختلفة والحصر فيما ذكر او غيره انما هو للمراتب الكلية واما الجزئيات فلا
حصر لها وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها **تبصرة** التوحيد في الوجود المطلق المسمى
بالكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر يكون في مقامات اربعة هي النقطة والالف والحرف
والكلمة واما الوجود الصادر عنه فلكونه اثرا او حاكيا له يكون فيه حكاية المقامات الاربعة
فيكون توحيده بظهور الحق له في تلك المقامات المرتبة ثم بظهوره في مقام النفس التي هي
مقام الدلالة المسماة بالذوات الاولى والمداد الاول والنفس الرحماني الثانوي وهو البرزخ
بين الوجود المطلق والوجود المقيد فيلحق تارة بالاول واخرى بالثاني وهذه المقامات
الخمسة هي مراتب التوحيد الحق وهي نور ونجاة وهي المقامات والعلامات التي لا تعطيل
لها في كل مكان وهي لمن يعرف الله بالله واما من يعرف الله بالنظر الى ابنية فمنهم من يعتقد
معبوده جسما ومنهم من يعتقده مثالا وصورة ومنهم من يجعله مادة العالم ومنهم من يجعله
طبيعة ومنهم من يجعله روحا ونفسا مدبرة له وهذه الخمسة ظلمة وهلاك ومنهم من يعتقد
انه معنى فان اراد انه كسائر المعاني المحدودة بالتخصصات المعنوية كان كالخمسة الاخيرة في البطلان
وان اراد انه معنى اي شيء لا كالاشياء منزه عن الحدود والجهات مطلقا كان كالخمسة الاول في
الصحة وان كان ادنى منها لعدم كون الموحد به في مقام الشهود وهذه المراتب الاحدى عشرة
تسمى بمبادي التوحيد خمس منها حقة وخمس باطلة وواحدة مشتبهة وقد يحصل ما دوّن في

قل هو الله احد من ان الهاء تنبيه للثابت والواو اشارة الى الغائب عن درك الابصار
ولمس الحواس اشارة الى هذه المراتب فالهاء للمقامات الخمسة الحقية والواو للغائب المحجوب بالمقامات
الستة الخلقية التي هي العقل والنفس الى الجسم وهي السبحات التي احتجب بها الواحد تعالى
فلا يعرف بشيء منها ولا يظهر الا بعد كشفها وان شئت فقل ان الواو اشارة الى مقامات
التوحيد الخمسة المحجوبة بالحدود الستة الخلقية والله العالم **الحديث الرابع** في نفي الصفات
عنه تعالى في الكافي عن فتح بن عبد الله مولى بني هاشم قال كتبت الى ابي ابرهيم عليه السلام
اسأله عن شيء من التوحيد فكتب الي بخطه الحمد لله الملهم عباده حمده الى ان قال اول
الديانة به معرفته وكمال معرفته توحيده وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة
انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منها
الازل فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله ومن قال
كيف فقد استوصفه ومن قال فيما فقد ضمنه ومن قال على ما فقد جهله ومن قال اين
فقد اخلى منه ومن قال ما هو فقد نعته ومن قال الى ما فقد غاياه اذ لا معلوم
وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب وكذلك يوصف ربنا وفوق ما يصفه الواصفون
بيان قوله وكمال توحيده الى اخره يدل على ان اصل التوحيد يحصل مع القول بالصفات
ايضا كان يقول ان الله تعالى واحد لا كثرة فيه اصلا وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق
بها وانها ليست امورا حادثة ولا قديمة مغايرة لذاته تعالى بل هي عينه فان المعتقد بهذا الاجمال
موحد خارج عن الشرك وان لم يعرف معنى العينية والاتحاد بحيث لو فتش عنه لم يقع في التعدد
والكثرة ولكن كمال التوحيد لا يحصل الا بنفي الصفات عنه تعالى بان تعرف انه تعالى ليس له
وصف غير ذاته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه اذ لو كان هناك صفة من علم او قدرة او سمع

او بصير غير ذاته تعالى فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة لزم كونه تعالى
في مقام الذات خاليا عن الكمال واحتياجه في كماله الى الحادث المخلوق وكونه محلا للغير
وكل ذلك مما يمتنع منه الازل ويلزم منه الحدوث كما اشار اليه بقوله شهادة كل صفة وما وصف
نفسه تعالى بها في كلامه ولسان اوليائه فليس المراد بها اثبات معنى غير الذات والا
لزم ما قلنا بل المراد بها التعبير عن الذات الاحدية التي لا يتطرق اليها شيء ابدا من غير ان
يكون بينها تغاير ولو في المفهوم ايضا اذ لو تعددت المفاهيم فان اريد بالصفات حين
اسنادها اليه تعالى اثبات تلك المفاهيم له تعالى لزم ما مر لظهور انها معان حادثة
مخلوقة بجعله تعالى فلا يصح اثباتها له تعالى وكونه محلا لها وان اريد بها التعبير عن نفس الذات
الكاملة من غير ارادة تلك المفهومات واثباتها له تعالى فهو ما قلنا من انه ليس هناك مفهومات
متغايرة وانما المفهومات حين اسناد تلك الصفات اليه تعالى والقول بان المفاهيم
المتعددة متحدة في الوجود مما يشهد بامتناعه العقل الغير المشوب بالاوهام كما صرح به
غير واحد من الاعلام منهم السعيد القمي ره وقال ايضا ونعم ما قال القول بكون هذا
المفهوم غير ذلك المفهوم مع كونهما متحدين في الوجود متناقض نعم يصح اسناد الصفات
بمفاهيمها المختلفة اليه تعالى باعتبار مقام الفعل فيصفه تعالى بالعلم والسمع والبصر
لادراكه المعلوم والمسموع والمبصر والادراك معنى فعلي وذلك كما يصف زيدا بانه
كاتب باعتبار صدور الكتابة عن فعله فانها تنتهي الى حركة يده الخاصة لا الى ذاته وبالجملة
ان اريد من العالم والقادر ونحوهما حين اسنادها اليه تعالى الذات القديمة الصرفة كان
الحمل اوليا ذاتيا مفيدا للاتحاد بحسب المعنى والمفهوم كقولك زيد زيد وان اريد منها
الذات باعتبار ظهورها وتجليها في مقام الاسماء والصفات اندرجت في الصفات الفعلية

ولم

ولم يتجاوز مقام الوجه والاية وكيف كان فساحة القدس منزهة عن شائبة الكثرة ولو
عقلية او فرضية وهو المراد بقوله عليه السلام من نفي الصفات وبقول الفرقة الامامية
من ان صفاته تعالى عين الذات وبما نطق به جملة من الاخبار واختاره جماعة من الاكابر
منهم الصدوق رحمه الله في توحيده كما نقل عنه السعيد القمي ره واختاره هو ايضا
من ارجاع الصفات الى نفي اضدادها فالعلم عبارة عن نفي الجهل والقدرة عبارة
عن نفي العجز وهكذا واما ما عن الاشاعرة من ان صفاته تعالى زائدة قديمة فظاهر البطلان
لتعدد القدماء وكذا اما عن بعض المعتزلة من انهم اثبتوا له تعالى احوالا هي العالمية والقادرية
ونحوهما وقالوا انها ليست نفس الذات ولا غيرها وانها ليست موجودة ولا معدومة
ولا حادثة ولا قديمة فانه مما لا يعقل وكذا اما عن بعض اخر منهم من نفي معنويات الصفات
راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها في احداث الاثار لان الاثار ان كانت
للصفات فوجودها فرع وجود المؤثر واذ لا مؤثر فلا اثر وان كانت للذات كان استقلال
الذات في التاثير فلا حاجة الى النيابة وان لم تستقل فالنيابة عن المعدوم ايضا لا تجدي
قوله ع فمن وصف الله فقد حده اي فقد جعله محدودا محاطا بالصفة كما عن امير المؤمنين
لو يحيط به الصفات فيكون بادراكها اياه بالحدود متناهيا وقوله ع فقد عده اي عده
من الممكنات او ادرجه من باب الاعداد وجعل وحدته وحدة عددية حيث عده مع غيره
وجعله من جنس فقال بتعدده وتثنيته كما في خطبة امير المؤمنين ع حيث قال فمن وصف الله
سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه وهو اشارة الى قوله عليه السلام وشهادتهما معا
بالتثنية كما ان سابقه اشارة الى سابقه ولاحقه الى لاحقه وقوله ع فقد استوصفه
اي طلب له تعالى وصفا زائدا على ذاته وقوله عليه السلام فقد تعداه اي وصفه بما هو داخل

في الذات فان ما هو سؤال عن تمام ماهية الشيء وذاتياته بخلاف كيف ولذلك ان نفرق
بين الصفة والنعت بان الاول عبارة عما يطلق على المخلوقين ايضا بخلاف الثاني
كما يشهد به عن التوحيد من قول الصادق عليه السلام ولله عز وجل نعوت وصفات فالصفات
لها اسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤف والرحيم واشباه ذلك
والنعوت نعوت الذات لا يليق الا بالله تبارك وتعالى والله نور لا ظلام فيه وحي لا موت
فيه وعالم لا جهل فيه الخبر فالمراد على الاول انه تعالى ليس له صفات خارجية حتى يسئل
عنها بكيف ولا اجزاء داخلية حتى يسئل عنها بما هو وعلى الثاني انه تعالى ليس له صفات
زائدة اصلا الا ما يجري اسمه على المخلوقين ايضا حتى يسئل عنه بما هو بل كل ما يطلق
عليه تعالى فالمراد به نفس الذات الاحدية بلا مغايرة اصلا او مع التغاير يكون من صفات
الفعل كما بينا قوله عالم اذ لا معلوم هذا هو العلم الذاتي الذي يكون عبارة عن عين
الذات ولا معلوم هناك اصلا لا عينا ولا ذكرا وسياتي ما يتبين به ذلك في شرح الحديث
الاتي ان شاء الله وقوله وخالق اذ لا مخلوق الى اخره المراد بالخالق فيه ايضا نفس الذات
فان الخالق والرازق والرب وامثالها وان كانت من الصفات الفعلية التي تثبت بثبوت
الفعل وتنتفي بنفيه نقول خلق الله تعالى هذا ولم يخلق ذاك الا انها قد تطلق ويراد بها
نفس الذات البحت من دون ملاحظة الفعل وظهور الذات به وفي هذا المقام لا ذكر
للمخلوق اصلا ولا يكون قبل الفعل الا العلم والقدرة على الايجاد بلا كيف كما روي ان
له تعالى معنى الخالقية اذ لا مخلوق فان معنى الخالقية هو العلم والقدرة بخلاف المقام الاول
فان فيه المخلوق اما ذكرا او عينا كما عرفت في بيان معنى الرب في الحديث الثاني وهذه
الاسماء عكس العالم والقادر ونحوهما فانهما من الصفات الذاتية التي لا يصح نفيهما عن

الذات الا انهما قد يطلقان في مقام الفعل ايضا كما ستعرف انشاء الله قوله وكذلك يوصف
ربنا يعني انه تعالى يوصف بما ذكر من انه عالم اذ لا معلوم وغيره مما يعبر به عن كمال
الذات واحديتها بحيث لا يتطرق اليها نقص ولا كثرة ولا شيء مما سواها بوجه وهذا
الوصف هو من نفي الصفات الذي ذكره عليه السلام والا فلا تنافي بين اول كلامه
واخره ويمكن نفي الوصف واثباته اذ المراد بالنفي هو انه تعالى لا يوصف بغير ما وصف
نفسه ولا يوصف في مرتبة ذاته بشيء غير ذاته ولا يحد ولا يعد ولا يكيف وبالاثبات
انه تعالى يوصف بما وصف به نفسه وبانه لا يوصف بغيره كما لا تنافي بين قولك انه تعالى
وانه تعالى يعرف اذ المراد بالاول انه تعالى لا يعرف بصفات الخلق وبالثاني انه تعالى
يعرف بما عرف به نفسه وبانه لا يعرف بغيره والى كلا نوعي الوصف المنفي والمثبت
اشير في قوله تعالى في سورة الصافات سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين
وصف المستثنى منهم من الاول ووصف المخلصين من الثاني ثم لما كان وصف المخلصين
ايضا مما لا يليق بذاته تعالى لانه وصف بحسب ما ظهر لهم وتجلى لهم لا بحسب ما هو تعالى عليه
في مرتبة ذاته قال تعالى في اخر السورة منزها لذاته عن اوصاف الجميع من غير استثناء
وسلما على المرسلين حيث انهم اتوا بغاية وسعهم وطاقتهم سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وكانه عليه السلام اشار الى
هذا المقام بقوله وفوق ما يصفه الواصفون والله العالم الحديث الخامس في جملة
من صفاته تعالى في الكافي عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله
عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر
والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم

والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله
متحركا قال فقال تعالى الله ان الحركة صفة محدثة بالفعل قال قلت فلم يزل الله متكلما قال فقال
ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم بيان كونه تعالى عالما
لا يجهل ما انعقد عليه اجماع المسلمين بل عد من ضروريات الدين وتواتر النقل وصريح
العقل حاكم به وكيف يكون رب العالمين وخالقهم جاهلا الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير اذ هو انقص من خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد ثبت بالعقل
والنقل بل بضرورة مذهب الشيعة ان علمه عين ذاته بلا فرض مغايرة اصلا وان علمه
تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه بها بعد وجودها وحين وجودها من غير تغير فيه
اصلا والا لكانت الذات متغيرة فاذن العلم والعالم والذات امر واحد فمن ادعى معرفة
علمه تعالى بانه حضوري او حصولي او غير ذلك فقد ادعى معرفة الذات واثبت له تعالى
صفات المخلوقات فنحن نعلم انه تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
وانه تعالى عالم في مقام ذاته بكل الاشياء في اماكنها واوقاتها من غير ان يكون علمه تعالى
بها بارتسام صورها في ذاته تعالى كما عن المشائين او يكون صورها في الخارج مناطا لعلمه
تعالى بها كما عن الاشراقيين او يكون علمه تعالى عبارة عن صور خارجية مفارقة قائمة
بذواتها عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية كما عن افلاطون او بثبوت المعلومات
قبل وجودها كما عن المعتزلة الى غير ذلك من المذاهب الفاسدة التي يتبين فسادها
بفساد ما هو الاشهر الاصح منها في جملة من الالسنة وانه تعالى يعقل ذاته لانه بسيط مجرد
عن شوب كل نقص وامكان وذاته سبب كل فيض ووجود فيلزم انه يعقل جميع الاشياء
عقلا لا كثرة فيه اصلا كما ذهب اليه صدر المحققين واضرابه ووجه فساده ان ذاته تعالى

ليس

ليس في شيء بان يكون فيها جميع كمالات الاشياء على ما هو مختاره من انه تعالى لكونه بسيط
الحقيقة يكون بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام
والامكانات وذلك لان كمالات الاشياء انما هي كمالات في الامكان وكلها نقائص في
مقام القدم فلو تحقق شيء منها في ذاته تعالى لزم هناك الكثرة والتركيب والتغير وكون
وحدته تعالى وحدة عددية جنسية او نوعية كوحدة الخشب بالنسبة الى الصورة
العارضة له والمداد بالنسبة الى الحروف لا وحدة حقة صرفة وهم وان قالوا بها فرارا
عن التركيب واثباتا للوحدة الصرفة الا انه يلزمهم جميع ما ذكرنا من ان النقائص
والامكانات والاعدام اشياء موجودة ولو في الذهن وهي خارجة عن الذات
فلا تكون هي معلومة له تعالى على مختارهم كما لا تكون الصور المادية المتغيرة بالاغشية
والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع معلومة حاضرة عنده تعالى كما في
العرشية بل ما عند الله هي الحقائق المتاصلة من الاشياء ونسبتها الى ما عند الله
كنسبة الظل الى الاصل كما فيها ايضا وهذا كله فاسد بل الماديات كالمجردات في الحضور
والمعلومية والمراد بعنديته تعالى ان كان ذاته تعالى كما هو المعلوم من مذهبه فكون الحقائق
المتاصلة ايضا عبث في ذاته تعالى كما بينا وان كان المراد به ملكه فحينئذ الماديات
ايضا حاضرة عنده تعالى في ملكه وبالجملة فهذا القول مع اشتماله بالصحيح والسقيم خارج
من طريق الحق والرشاد ومثله القول بانه تعالى عالم بذاته وذاته علة للاشياء والعلم
بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فانه ايضا فاسد ايضا اذ لحاظ العلية ليس في مرتبة الذات
البحت اذ هناك لا اسم ولا رسم بل انما هو في مقام الصنع والايجاد اذ العلة بمعنى الفاعل
والخالق فتكون من الصفات الفعلية التي لا نظر فيها الى مقام الذات وح فيلزم

انتفاء العلم في مرتبة الذات البحت ثم ان قولهم ان العلم بالعلة مستلزم الى آخره ظاهر في ان
هناك علمين علم بالعلة وهو الملزوم وعلما بالمعلولات وهو اللازم وح فرضنا ان العلمين
اما قديمان او حادثان او مختلفان فيلزم اما تعدد القدماء او حدوث العلم القديم او انتفاء
العلم في مرتبة الذات وان ارادوا ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول لزم اتحاد العلة بالمعلول
لظهور ان العلم باحد الشيئين المختلفين ليس عين العلم بالاخر وانما يتحد العلمان اذا
اتحد المعلومان فيرجع الى القول السابق من نحو ثبوت الاشياء في مقام الذات وقد تبين
فساده مع ان اطلاق العلة على ذاته تعالى كاطلاق العقل والعاقل في القول السابق مما
لم يوجد في الكتاب والسنة بل في خطبة عن امير المؤمنين عليه السلام علة ما صنع صنعه وهو
لا علة له وفي دعاء عديلة كان عليما قبل ايجاد العلم والعلة وبالجملة فالتكلم في العلم الذاتي
كما في الاقوال المذكورة ونحوها يستلزم مفاسد لفظية ومعنوية يجب الكف عنه والاعتقاد
بان الاشياء كلها بجزئياتها وموادها وكمالاتها ونقائصها وجوداتها وماهياتها معلومة له
تعالى وهو تعالى في مرتبة ذاته عالم بها في امكانها واوقاتها وحدودها من غير ان يكون
شيء منها في ذاته تعالى او تكون الذات بذاته علة لها وطريق الممكن الى معرفة هذا العلم
مسدود لانه عين الذات من دون مغايرة اصلا وانه تعالى لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته
الا بالعجز عن معرفته كما نطق به كلمات ادلائه ومحال معرفته فالبحث عن العلم الذاتي بحث
عن الذات وهو من المتشابهات اذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا نعم قد اطلق العلم في الكتاب
والسنة على معنى غير ذاته تعالى كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وقوله
تعالى حكاية عن موسى ع علمها عند ربي في كتاب وفي الخبر ان لله تعالى علمين علم علمه
ملائكته ورسله وعلم عنده مخزون وفي دعاء سحر اللهم اني اسئلك من علمك بانفذه

وكل

وكل علمك نافذ وقد ورد فيهم ع انهم عيبة علم الله وخزان علمه ومن الظاهر ان في
شيء من هذه الموارد ونحوها لا يصح ارادة الذات وغير الذات لا يكون الا حادثا
وهذا الحادث الذي اطلق عليه العلم عبارة عن الحوادث ذواتها وصفاتها وساير
احوالها باعتبار حضورها وظهورها عند العقل والمعقول المطلق ونفس الملائكة
وغيرهم حتى باعتبار ظهورها للعالم تكون علما وباعتبار كونها ظاهرة تكون معلومة
فالعلم والمعلوم متساوقان بل متحدان وكلاهما حادثان وانما نسبه تعالى الى نفسه وسماه
علمه لانه تعالى اوجد الحوادث كلها واظهرها لاوليائه وحملة علومه كما ان علم الجفر مثلا
من علوم الانبياء باعتبار انهم اظهروه وبينوه للناس فبقدر ما اظهره الله تعالى من تلك
الحوادث للملائكة او غيرهم يكونون عالمين وهو قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه
الا بما شاء وقول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وبالجملة انه تعالى خلق زيدا مثلا وخلق
ما يتعلق به من رزقه وموته وحيوته وصحته ومرضه وغيرها وكتب جميع ذلك في اللوح
المحفوظ ونفوس الملائكة وغيرهم وسمى هذه الكتابة علما كما قال تعالى علمها عند ربي
في كتاب وهذا العلم الحادث يقال له العلم الاشراقي ايضا باعتبار انه صادر عن فعل
الله تعالى وقائم به قيام صدور وشعاع المعقول الاول قيام تحقق واول مراتب هذا
العلم واعلاها المشية ثم الحقيقة المحمدية ثم العقل ثم الروح ثم النفس الى آخر مراتب الموجودات
التي لا يحصى جزئياتها الا الله تعالى والمراد بالعلم في قوله عليه السلام والعلم ذاته ولا معلوم
هو العلم القديم الذاتي وفي قوله ووقع العلم منه على المعلوم هو العلم الحادث الاشراقي
لان الوقوع والتعلق والمطابقة ونحوها من صفات الممكنات فلا تنسب الى العلم القديم
الذي هو عين الذات بل الواقع على المعلوم والمتعلق به انما هو العلم الحادث الاشراقي

للمعلوم فانه لما كان في حقيقته اثرا من فعل الفاعل نسب اليه تفعيل وقع اي تعلق اثر
فعله بالمعلوم وذلك كما ان زيدا سميع وان لم يكن هناك صوت فلما احدث الصوت وقع
سمعه اي سماعه وادراكه عليه وهذا الادراك سمع حادث بحدوث الصوت وهو معنى
فعل اشراقي وهذا الاشراقي من الذاتي كالنور من النير وكالصورة في المرآة من الشخص
فكما ان شرط ظهور اشراق النور من النير وجود الكثيف المقابل وشرط وجود الصورة
من الشخص وجود المرآة فكذا شرط تحقق هذا العلم الاشراقي الذي هو تعلق العلم
الذاتي بالممكنات حين وجودها وجود الممكن المعلوم اي حضوره للعالم الحق بما به هو و
ما به هو هو ظهور الحق تعالى به وهذا الظهور هو كنه المعلوم وكذا الحال في السمع والبصر
والقدرة ايضا فانها في مقام الذات متحدة من غير تغاير ولا تكثر هناك اصلا واما في
مقام الفعل فمتغايرة بتغاير متعلقه من المسموعات والمبصرات والمقدورات ومن فرق
بين العلم والقدرة الذاتيين بان الاول اعم لانه يتعلق بالممكن والواجب والممتنع والثاني
يتعلق بالممكن خاصة فقد اخطأ لانهما في مقام الذات لا تغاير بينهما اصلا ولا تعلق لهما
بشيء ايضا والعلم المتعلق لا يتعلق بالواجب بل بآياته ووجهه والممتنع ليس شيئا حتى يتعلق به
العلم ويحكم عليه بشيء بل انما سموا امكانا بالممتنع **قول وابطال** ذهب جماعة منهم صدر المحققين
في كتبه الى اتحاد المدرك والمدرك قال في المشاعر كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة
او محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فايض من عند الله وهو ان
كل صورة ادراكية ولنكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها
شيء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن
هي بحسبه معقولة والا لم تكن هي هي فاذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان يكون تلك الصورة

مباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود وللعاقل وجود آخر عرضت لهما
اضافة المعقولية والعاقلية كالاب والابن والملك والمدبر وساير الامور المتضايفة
التي عرضتهما الاضافة بعد وجود الذات والا لزم امر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة
العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي بتلك الملاحظة معقولة
والا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر
خلاف هذا وهو ان وجودها بعينها معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة اياها
التي هي تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة
ايضا اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضايفين وحيث فرضنا
وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولا ان هنا ذاتا تعقل
الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا
الذي فرضناه انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه لو صح ان الصورة العقلية لها وجود و
لعاقلها وجود آخر وانهما متغايران في جميع مراتب وجودهما والاتحاد بينهما بل بين كل
امرين متغايرين لا يعقل وقد صرح بذلك الشيخ الرئيس في غير موضع فعن اشارات
قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل
التركيب ليحدث عنهما شيء بل على انه كان شيئا آخر واحدا فصار واحدا آخر قول شعري
غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متمايزان وان كان
احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وان كانا معدومين فلا يصير
احدهما الآخر انتهى ملخصا وعنه في الشفا وما يقال ان ذات النفس يصير من المعقولات
فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف

يكون الى اخر ما قال وقوله ووجودها في نفسها الى اخره مسلم ولا يلزم منه ان يكون وجودها
في نفسها ووجود عاقلها شيئا واحدا فان وجودها في نفسها عين وجودها لعاقلها
لا عين وجود عاقلها وما ادعاه من ان الصورة لو كانت مباينة الوجود عن وجود
عاقلها لزم امر محال ليس بصحيح بل المحال انما يلزم على القول بالاتحاد وما ذكره في بيانه
بقوله وان كانت تلك الملاحظة الى اخره معا لطرفان الصورة المعقولة مع قطع النظر عما
سواها انما تكون عاقلة فيما اذا كان الشيء عاقلا لذاته فان العاقل والمعقول يتحدان ح
واما اذا كان الشيء عاقلا لغيره فلا فان الصورة المعقولة ح تستدعي وجود عاقل لها
لا انها تكون نفس وجود العاقل وكيف يتحد صورة عمرو الذي تخيلها زيد مع وجود
مع ان زيدا شيء متأصل خارجي والصورة امر انتزاعي وكيف يقال ح ان زيدا ادرك
عمروا مع ان الصورة المدركة انما تحدث بوجود زيد وليست شيئا غيره حتى يدركه فلا مدرك
ولا مدرك ولا ادراك ح وايضا التعقل والادراك معنى فعلي والصورة الادراكية ليست
نفس فعل المدرك الذي هو الحركة الايجادية بل هي اثر الفعل حاصل من الحركة والاثر
لا يتحد بمؤثره الذي هو الفعل ولا يكون في رتبته فكيف يتحد بالفاعل وبالجملة
فهذا القول شنيع جدا واجراؤه في الواجب تعالى وجعله متحدا مع معقولاته ومعلوماته
التي يحصلها بالصورة المجردة اشنع لابتنائه على ما علمت فساده من القول بوحدة
الوجود وان بسيط الحقيقة كل الاشياء مع ما عرفت من فساد تخصيص معلوماته تعالى
بالمجردات وفساد جعل العلم المتعلق بالمعلومات في مرتبة صرف الذات فان مقام
الذات مقام العلم اذ لا معلوم والسمع اذ لا مسموع والعلم المتعلق بالمعلوم الواقع عليه
انما هو في مقام الفعل والمشية وفي مرتبة الاسم والصفة لا في مرتبة الذات الاحدية كما

بيناه

بيناه بواضح الدليل والله الهادي الى سواء السبيل قوله عليه السلام ان الحركة صفة محدثة
بالفعل يعني انما تحدث بفعله تعالى وكل ما يحدث بفعله تعالى لا يجري عليه تعالى لان اثر
فعل الشخص ليس كالالة ولان الواجب تعالى لا يكون محلا للحوادث والمتغيرات وايضا
ثبوت الحركة له تعالى يستلزم كون ذاته متجزيا اما لان الحركة من لوازم الجسم او لانها بانواعها
انما يكون في شيء يكون فيه ما بالقوة وما بالفعل او لانه يستلزم شركته مع الممكنات
فيلزم تركيبه مما به الاشتراك وما به الامتياز وفي خطبة الرضا عليه السلام لا يجري عليه الحركة
والسكون وكيف يجري عليه ما هو اجراه او يعود فيه ما هو ابتداه اذا لتفاوتت
ذاته ولتجزي كنهه ولامتنع من الازل معناه ولو اريد بالحركة الايجاد والافاضة كان
المراد ان الحركة صفة احدثها الله تعالى بالفعل اي بنفسها كما ورد ان الله تعالى خلق الاشياء
بالمشية وخلق المشية بنفسها وما تكون محدثة لا تكون ازلية عين الذات حتى يصح ان يق
انه تعالى لم يزل كذا قوله عليه السلام ان الكلام صفة محدثة الى اخره هذا الكلام صريح في
ان كلامه تعالى حادث وان التكلم صفة فعلية له تعالى لا ذاتية والعجب من الفيض ره حيث
جعل التكلم فيه تعالى عين ذاته وباعتبار مغايرا عن ذاته مستشهدا بهذا الحديث فقال
في كتابه انوار الحكمة على ما نقل عنه ان التكلم فينا ملكة فانه بها انشاء نتمكن بها من افاضة
مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال
متاخر عن ذاته قال مولانا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان عز وجل
ولا متكلم انتهى ثم كلامه تعالى عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال ايات محكمات واخر
متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات قال تعالى وكلمة القاها الى مريم وروح منه وفي
الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق كذا في المشاعر وكان مراده بالكلمات

التامات العقول على ما عن كتاب اسرار الآيات من ان الكلمات التامات هي الجواهر
العقلية النورية التي وجودها عين الشعور والاشعار والعلم والاعلام وظاهر
في قوله وانزال آيات المحكمات الى آخره يقتضي المغايرة ولفظ الانزال يشعر بان مرتبة
الآيات نازلة بالنسبة الى الكلمات التامات فان كانت الكلمات العقول كما مر فالآيات
المحكمات من النفوس الجزئية الى الارض الطيبة والمتشابهات من النفوس الشريرة
الى الارض السبخة وان حملنا الكلمات عبارة عن الذوات والمسميات كانت الآيات
عبارة عن الاسماء والصفات وذلك كجرم الشمس ونورها ولفظها فان جرمها مسمى
وذات بالاضافة الى نورها ونورها صفة واسم معنوي لها وان كانت مسمى وذاتا بالنسبة
الى النور الحاصل من هذا النور ولفظ الشمس اسم لفظي لها هذا ملخص ما استفاد من
الشيخ الاجل رحمه الله في بيان التعريف المذكور ثم انه اعلى الله مقامه اورد عليه بان ظاهره
ان الكلمات الناقصات لا تكون كلاما وكذلك الالفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني
مع انه عز وجل انشأ الكل ثم قال رحمه الله فالحق ان الكلام عبارة عن كلمات صادرة عن
المتكلم باحداثه لها او بلا واسطة سواء كانت ذوات ام صفات ام الفاظا اذا لوحظت قائمة
بالمتكلم اي المحدث لها قيام صدور واقول ان الكلام قد يطلق على كل ما سوى الله تعالى من الاشياء
وعلى جملها من الحقيقة المحمدية الى آخر السلسلة الطولية بجميع مراتبها ومتعلقاتها فان كل واحد
منها كلام له تعالى وكتاب وكلمة وقول ولفظ باعتبارات مختلفة وصاحب الشارع لم يرد بيان
هذا المعنى لبعده عن افهام اكثر الناس وان امكن حمل كلامه عليه بل اراد تعريفه بما هو
الشايع عند عامة الناس وهو ما انزله الله تعالى من القرآن وساير الكتب والصحف و
الاحاديث القدسية مضافا الى ما هو المعروف في الكتاب والسنة وعند اكثر الخواص

من

من الملائكة على الحقائق النورية والذوات القدسية دون غيرها مما خلقه الله تعالى
من الجواهر الجسمية والاعراض الدنية فانها ايضا وان كانت كلاما وكتابا وكلمة الا ان
اطلاق هذه الاسماء عليها غير شايع كما ان اطلاق اسم الله عليها ايضا كذلك مع ان كل
شيء اسم له تعالى بمعنى انه علامة دالة على وجوده وفعليته وعلمه وحكمته فاشار الى
الملائكة على تلك الحقائق بقوله انشأ كلمات الى آخره والى المعاني التي انزلها في كسوة الالفاظ
وان شئت قل الى الالفاظ التي انزلها الله الدالة على تلك المعاني بقوله وانزال آيات الى
آخره نعم يرد عليه ان الكلام عبارة عن نفس الكلمات والآيات لا عن انشائهما وانزالها
فانه التكلم لا الكلام ولعله اراد بالكلام التكلم او بالانشاء وانزال الكلمات المنشأة و
الآيات المنزلة والله اعلم **تنبيه وتوجيه** قد تبين مما ذكرنا ان ما عن المعتزلة من ان
كلامه تعالى عبارة عن اصوات وحروف مخلوقة دالة على المعاني اقتصار على ما هو
المعروف عند عامة الناس والا فالحق معه وما يورد عليه من انه يلزم ان يكون
كلام كل احد كلامه تعالى لانه تعالى خالق كل شيء ممكن دفعه بادنى عناية واما ما
عن الاشاعرة من ان كلامه تعالى صفة نفسية ومعان قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم
والقدرة وليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك
من اساليب الكلام وسموها الكلام النفسي ففيه اولا ان الكلام لا يصدق على ما ذكروه
اصلا وثانيا انه لا يقوم شيء بذاته تعالى ابدا وانما قيام الاشياء بامره وما ورد عليهم
في التجريد حيث قال والنفساني غير معقول كانه اراد ان العقل لا يعرف استقامة ما
ذكروه لا انه لا يدرك معناه فان العقل يدركه ولكن لا يحكم بصحته بل يحكم بفساده لما ذكرناه
نعم قد يوجه الكلام النفسي بحيث يمكن بان النفس لها كلام مثل كلام اللسان مشتمل

على كلمات وحروف مع ما يعتبر فيها من الترتيب والاعراب والوقف والوصل وغير
ذلك مما يكون في الكلام المسموع بالاذان لان هذا يظهر باللسان الجسمي وفي ذلك باللسان
النفسي وهو الذي يعبر عنه بحديث النفس وذلك كما انك تعتقد تصورك زيدا مثلا
تخاطب صورته وتقول باللسان النفسي لم عصيتني فتجيب الصورة بكلام ثم ترضى عنه
او تغضب عليه وتقول عفوت عنك او سانتقم منك حتى يظهر اثار الرضا او الغضب
على ظاهرك وليس شيء من ذلك بعلم وانما هو كلام نفسي وهذا واقع في الممكن واما الواجب
تعالى فلا يصح ذلك فيه لانه ليس بمحل للشيء ولا يوصف بما يوصف به خلقه **فرقان**
قد يفرق بين الكلام والكتاب بان الاول من عالم الامر وبمنزلة القلوب والصدور ولا
يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية والثاني من عالم الخلق ويدركه كل احد
ليس له مستند بعينه بل بناءه بعض الايات كقوله تعالى كل شيء احصيناه كتابا ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فان كل شيء اذا كان في الكتاب فكيف يدرك الكتاب كل
احد ويكون من عالم الخلق ومثل الفرق المذكور ما قيل في شرحه من ان الكلام النازل
من عند الله بالنظر الى ان تاثير الواجب فيه بواسطة والواسطة ملحوظة يكون كتابا اذ
الكتابة حصلت في اللوح بواسطة القلم وبالنظر الى ان المؤثر ليس الا هو تعالى والواسطة
لا تصلح للقبول يكون كلاما واما الكلام المطلق المحقق في العالم بلا واسطة شيء من العالم
فهو ليس بكتاب لانه من عالم الامر والكتاب ليس الا بواسطة ومن عالم الخلق انتهى بل الظاهر
ان الكلمات الصادرة من المتكلم من حيث كونها محدثة كلام ومن حيث كونها منقوشة محفوظة
في القلوب او الصدور او القرطاس كتاب وان شئت فقل من حيث قيامها بالهواء
وتعلقها من الاسماع والنفوس المؤثرة فيها حين التوجه اليها قيام عروض كتاب كما

انها من حيث كونها متلوة ومقروة قران ومن حيث كونها فارقة بين الحق والباطل فرقان
فلا ريب في ان هذه متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار واما القول بان الكلام قران وفرقان با
باعتبارين دون الكتاب فمن حيث كون الكلام منزلا القلوب يكون قرانا ومن حيث انه
منزل الصدور يكون فرقانا وبان القران كان خلق النبي صلى الله عليه وسلم دون الكتاب وان الفرق
بينهما كالفرق بين ادم وعيسى وبان الفرق بين المتكلم والكاتب ان المتكلم من قام به الكلام
والكاتب من اوجد الكلام اي الكتاب فليس شيء منها مستند معتبر كما مر بل بعضها مخل الصحة
والنظام كما لا يخفى على من له تامل تام والله ولي الانعام **الحديث السادس** في اسمائه تعالى
في الكافي عن ابرهيم بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما
بالحروف غير مصوت وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف
وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم
مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فاظهر منها
ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب منها واحدا وهو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء
التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك وتعالى وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة
اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين اسما فعلا منسوبا اليها فهو الرحمن
الرحيم الملك القدوس البارئ المصور الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم العليم الخبير
السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن
البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الباعث الوارث فهذه
الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلثمائة وستين اسما فهي نسبة لهذه الاسماء
الثلثة وهذه الاسماء الثلثة اركان وحجب الاسم الواحد المخزون بهذه الاسماء الثلثة

وذلك قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى
بيان الاسم كما عن امير المؤمنين ع ما انبأ عن المسمى فكل ما سوى الله تعالى اسم
منبئ عنه تعالى دال عليه وما في الدعاء يا من اسمه دواء فالمراد بالاسم فيه على وجه هو جهة
توجه الشيء الى الله تعالى واسناده لا لنفسه عليه فانه الذي يكون دواء كما ان جهة اعراضه
وغفلته يكون داء كما فيما نسب اليه ع دواؤك فيك وما تبصر وداؤك منك وما تشعر
ثم ان الاسماء اما معنوية او لفظية وكل منها اما اسماء حسنى او اسماء سوءى فالحسنى كحجج الله
الانبياء والاوصياء عليهم السلام واسمائهم والسوءى كخلفاء الاعداء واسمائهم فان الاولى
بكمالها تدل على كماله تعالى والثانية بنقصها تدل على تنزهه تعالى عن النقص فقد تنقسم
الاسماء الى ثلثة فعلية وصورية ولفظية فالفعلية عين افعاله تعالى واثارها معاني
افعاله وهي اسماء افعاله اي اسماء اسمائه والصورية هيئات افعاله منها هيئات
متصلة وهي هيئاته في تاثيراته وهيئات منفصلة وهي ما تنقش اثارها به كنقوش
الحروف فهيئات حركة يد الكاتب واللفظية اسماء للنوعين من الاسماء الفعلية و
الصورية ثم ان الاسماء يختلف فيها عنه المسمى ان لم يلحظ فيه ظهوره بها وهذا المسمى
هو الذي يعبر عنه بالمراد والمقصود وعينه ان لوحظ من حيث الظهور انما الظاهر من حيث
الظهور والمسمى من حيث التعين والموصوف من حيث الاتصاف بالصفة في مقام الاسم
والصفة بل نفسها ويكون مجموع المسمى والاسم المتحد بين المفترقين اسما لذلك المسمى الذي
هو المقصود والمراد اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان هذا الخبر من مشكلات الاخبار وقد
تحير فيه ارباب البصائر والانظار فمنهم من حمل الاسم فيه على الاسم اللفظي كالمجلسيين اعلى الله
مقامهما فقال اولهما على ما نقل عنه الثاني رحمه الله في اربعينه ان الاسم الاول كان اسما

جامعا للدلالة على الذات والصفات ولما كان معرفة الذات محجوبة عن غيره تعالى جزى
ذلك الاسم على اربعة اجزاء وجعل الاسم الدال على الذات محجوبا عن الخلق وهو الاسم
الاعظم باعتبار والدال على المجموع اسم اعظم باعتبار اخر ويشبه ان يكون الجامع هو
الله والدال على الذات فقط هو ويكون المحجوبية باعتبار عدم التعيين كما قيل ان
الاسم الاعظم داخل في جملة الاسماء المعروفة ولكنها غير معينة لنا ويمكن ان يكون باعتبارها
والاسماء التي اظهرها الله للخلق على ثلثة اقسام منها ما يدل على علمه تعالى ومنها ما يدل
على التقديس مثل العلي العظيم العزيز الجبار المتكبر ومنها ما يدل على علمه تعالى
ومنها ما يدل على قيوميته تعالى بانقسام كل واحد منها الى اربعة اقسام بان يكون
النسبة اما مطلقا او للذات او الصفات او الافعال ويكون ما يدل على العلم اما لمطلق
العلم او للعلم بالجزئيات كالسميع والبصير او الظاهر او الباطن وما يدل على القدرة
اما للرحمة الظاهرة او الباطنة او الغضب ظاهرا او باطنا او ما يقرب من ذلك التقسيم
والاسماء المفردة على ما ورد في القران والاخبار يقرب من ثلثمائة وستين اسما ذكرها
الكفعمي في مصباحه فعليك بجمعها والتدبر في ربط كل منها بركن من تلك الاركان
انتهى وقال ثانيهما رحمه الله تعالى بعد ان ذكر ان هذا الخبر اورده الصدوق رحمه الله
ايضا في كتاب التوحيد بادنى تغيير وانه من متشابهات الاخبار وان الاقرار بالعجز
عن فهمه اولى ما هذا ملخصه ولنذكر وجها يبتني على ما نتكلم فيها على سبيل الاحتمال فنقول
اسماء في بعض النسخ بصيغة المفرد وهو الاظهر وفي بعضها بصيغة الجمع ولعله
باعتبار انه يجزي باربعة اجزاء كل منها اسم وقوله بالحروف غير متصوت كما في التوحيد و
غير مصوت كما في الكافي وكذا ما بعده من الفقرات اما حال عن فاعل خلق او عن

قوله اسماء دون بدل الاول ما في اكثر نسخ التوحيد خلق اسما بالحروف وهو عز وجل بالحروف
غير منعوت فيكون المقصود بيان المغايرة بين الاسم والمسمى بعدم جريان صفات الاسم
عليه بظهور اثر النطقية والكتابية فيه تعالى واما على الثاني فلعله اشارة الى حصوله في
علمه تعالى فيكون الخلق بمعنى التقدير وهذا الاسم عند حصوله في العلم الاقدس لم يكن
ذا صوت ولا شكل ولا غيرهما او اشارة الى ان خلقه كان بالافاضة على روح النبي
صلى الله عليه وآله وسلم وارواح الائمة عليهم السلام بغير نطق وصبغ وغيرهما وقوله غير
مصوت اما بكسر الواو اي لم يكن خلقها بايجاد حروف وصوت او بفتحها اي هو تعالى
ليس من قبيل الاصوات والحروف حتى يصلح كون الاسم عينه تعالى لكن الظاهر من اللغة
ان تصوت لازم فيكون بالكسر بالمعنى الثاني فيتوجه الوجه الاول واقول فيما رايته من
نسخ الكافي غير مصوت بدون تاء بعد الميم فيكون ح من صوت لا من تصوت ثم قال
وقوله غير منطق بفتح الطاء اي ناطق او انه غير منطوق باللفظ كالحروف ليكون من
جنسها او بالكسر اي لم يجعل الحروف ناطقة على الاسناد المجازي كقوله تعالى هذا كتابنا
ينطق عليكم بالحق وتطبيق هذه الفقرات وما بعدها على الاحتمال الثاني وهو كونها
حالا عن الاسم بعيد مما ذكرنا ظاهر قوله مستتر اي بكنهه غير مستور بابادة او مستتر بكمال
ذاته من غير ستر وحاجب او انه غير مستور بل هو في غاية الظهور والنقص انما هو من جهتنا
ويحمل على الثاني ان يكون المراد انه مستور عن الخلق غير مستور عنه تعالى ثم الاسم الجامع
هو الذي يدل على الذات مع جميع الصفات واجزاؤه الاربعة احدها ما يدل على الذات
فقط وهو الذي لم يعط خلقه لان كنه الذات مستور عن الكل وثلثة منها وهي ما يدل
على الصفات الثبوتية او السلبية او صفات الافعال اعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه

من الوجوه وفي نسخ التوحيد هنا مخالفة لنسخ الكافي وفيها هكذا وحجب واحدا منها وهو
الاسم المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلثة التي ظهرت فالظاهر هو الله وتبارك
وسبحان والمعنى ان هذه الثلثة حجب ووسائط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون اذ
بها يتوسلون الى الذات والى الاسم المختص بها ولما كانت تلك الاسماء الاربعة مطوية
في الاسم الجامع اجمالا او كان تحققها في العلم الاقدس او كان ايجادها بالافاضة على
الارواح المقدسة لا بالتكلم لم يكن واحد منها قبل الاخر كما قال عليه السلم ثم بين الاسماء الثلثة
فاولها الله تعالى وهو الدال على الذات المستجمع للصفات الذاتية وهو رئيس الصفات
الوجودية من العلم والقدرة وغيرهما والثاني تبارك لانه من البركة واشارة الى انه
منبع الخيرات وهو رئيس الصفات الفعلية ولكون المراد بالاسم ما يدل على ذاته وصفاته
تعالى اسما كان او فعلا او جملة لا يضر درج تبارك في عداد الاسماء والثالث هو سبحان
الدال على تنزيهه تعالى وهو رئيس الصفات السلبية هذا على نسخة التوحيد واما على نسخة
الكافي فلعل المراد ان الظاهر بهذه الاسماء هو الله تعالى وهذه الاسماء مظاهر ظهر
بها الرب سبحانه ثم لكل من تلك الاسماء الثلثة شعب اربعة هي مثل له دعائم فاما الله فدعائمه
وجوب الوجود والعلم والقدرة والحيوة او مكان الحيوة الرحمة او العزة وسائر الصفات
الكمالية ترجع اليها واما تبارك فاركانه الاربعة هي الايجاد والتربية في الدارين والهداية
في الدنيا والمجازاة في الآخرة اي الموجد والرب والهادي والديان ويكون ادخال الهداية
في التربية وجعل المجازاة ركنين الاثابة والانتقام واما سبحان فله ايضا اربعة اركان
لانه اما تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات وعن ادراك العقول او تنزيه صفاته تعالى
او تنزيه افعاله عن النقص والظلم او يقال تنزيهه عن الشريك وعن المشابهة وعن

العقول وعن النفس وظاهر ان لكل منها شعبا كثيرة مجملة ثم شعب كل منها ثلثين وكيف
بعض اسمائه الحسنى على التفصيل ويحتمل ما في الكافي ان تكون الاسماء الثلثة ما يدل
على وجوب الوجود والعلم والقدرة والاثنا عشر ما يدل على الصفات الكمالية و
التنزيهية التي تتبع تلك الصفات والمراد بالثلثين صفات الافعال التي هي اثار تلك
الصفات الكمالية ويؤيده قوله فعلا منسوبا اليها وعلى الاول يكون المعنى انها من توابع
تلك الصفات فكانها من فعلها انتهى ملخصا ومنهم من حمل الاسم على الاسم العيني
كصدر المحققين والمحقق الكاشاني وغيرهما فقال الاول في شرحه على الكافي ما ملخصه
ان الاسم هنا اما الوجود المطلق او العقل المفارق وكونه غير مصوت بالحروف الى اخره
الصفات المذكورة لتنزه ذاته عنها وكونه كلمة تامة فلاشتماله على معاني الاسماء والصفات
وكونه مظهر الاسم الله واما اجزاؤه الاربعة فهي معان واعتبارات ومفهومات اسماء
وصفات بوجه هي الجود والعلم والارادة والقدرة فان اول الصوادر متصف بهذه
الاربعة التي هي امهات الاسماء الالهية ثلثة منها من الصفات الاضافية وواحد منها و
هو الجود لغير كك وهو الاسم المكنون وكما ان الاسماء مختلفة بالشمول وغيره فكذا مظاهرها
ومربوباتها وكما ان الاسم الجامع هو اسم الله وغيره من الاسماء شرح له فكذلك خليفة
الله كلمة جامعة والعالم كله تفصيل ذاته والى الاشارة بقوله فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر
هو الله الى اخره لان الاسم عين المسمى والظاهر عين المظهر بوجه واما قوله ثم وسخر
الى اخره فبيانه على وجه الاجمال ان لكل من العلم والارادة والقدرة اربع مراتب هي
كالاركان للمبنى واحد مراتب العلم تعقل وتوهم وتخيل واحساس ومراتب الارادة
عشق وهوى وشوق وشهوة ومراتب القدرة الابداع والتكوين والفعل اى الاعداد

والتركيب

والتركيب والاول من كل منها من العقل الكلي والثاني منه من النفس الناطقة و
الثالث من النفس الحيوانية والرابع من الطبيعة الجسمية وبوجه اخر اقرب هو ان هذه
الاسماء الثلثة لما كانت اسماء الكلمة واحدة ولا تقدم لواحد منها على الاخر فالمسخر
المربوب لكل منها هو بعينه المسخر للاخر فالاركان الاربعة المسخرة لهذه الاسماء الثلثة
يجب ان تكون اعتبارها بازاء العين لهذه الكلمة واوصافها بازاء هذه الاسماء الثلثة
ونح فنقول الاركان الاربعة المسخرة لاسم الله هي العقل والنفس والطبع والجرم لما
من جوهر الاول لهذه الاربعة وهي اركان العالم اما من جزء من اجزائه الا ويندرج
تحت واحد منها وكل منها كلمة من الكلمات لكنها متفاضلة في الشرف وكل منها مشتمل
على معاني الاسماء الثلثة من العلم والارادة والقدرة ولكن على التفاوت في القوة
والضعف فاذا اعتبرت انقسام كل من الاربع بتلك الاسماء صار المجموع اثنا
عشر ركنا لهذا العالم ولهذه المناسبة انقسمت الافلاك باثني عشر برجا على وجه التربيع
التثليث وكان اصل العالم جوهرا واحدا فانقسم باربع حقايق هي اصول العناصر كل
منها انقسم ثلثة اقسام فصار اثني عشر قسما لان منتهى اسماء العدد الى اثني عشر
وهي من الواحد الى التسعة ثم العشرة ثم المائة ثم الالف وليس وراءها مرتبة لها اسم
اخر وكان الواحد اصل العدد فالعالم انقسم كثرة عن وحدة قال تعالى وجعلنا من الماء
كل شيء حي فنظم هذه الطبايع فالنار بازاء العقل لكونه فوق الباقية والهواء للنفس
والماء للطبع والارض للمادة فظهر حكم كل من الاربع في ثلثة مواضع من الفلك
فالنار المعقولة التي اسفلها هذه المحسوسة عندنا ظهر حكمها في ثلثة اماكن من كل تما
وهي البروج النارية وهكذا البواقي وهذه الحقائق اثنا عشر لا بد ان يكون لها اربابا

اثنى عشر اسما من الاسماء الالهية واذا اجرى فى كل من هذه الاسماء ومربوباتها
حكم الاسماء الثلثة الاصلية التى هى الائمة الكبرى تعدادها ام الائمة صارت ستة و
ثلثين عدد الاسماء المذكورة فى هذا الحديث من الرحمن الى الوارث واذا ضوعف كل
منها عشرة باعتبار المقولات العشر التى باذاء كل منها حقيقة ربانية واسم الهى ادتقى
عدد الاسماء ومربوباتها الى ثلثمائة وستين عدد الدرجات الفلكية فيكون تحت
كل اسم من الاثنى عشر ثلثون اسما من الاسماء الفعلية التى هى دون الاسماء الصفاتية
والقدرية ولذلك انقسم كل برج الى ثلثين جزء واليه الاشارة بقوله عليه السلم ثم خلق
الى اجزء فظهر ان العالم كله مخلوق على صورة الاسماء الالهية وان بين الاسماء تفاضلا
كما بين المخلوقات فما هو اعلى رتبة فهو اكثر جمعا للمعانى ويعلم من هذا ان الاسماء
المحصورة واقعة تحت الثلثمائة والستين وهى تحت جملة الاثنى عشر كل ثلثين منها تحت
واحد وهى تحت الثلثة وهى تحت الواحد المكنون وان لكل اسم نصيبا من البواقى اذ
جميعها اسماء لذات واحدة ولما كان كل فعل واثر حجابا على فاعله واصله فالثلثمائة
والستون حجب على الاثنى عشر وهى على الثلثة وهى على الاسم الواحد فاحتجب الواحد
اولا بالاسماء الثلثة ثم بالاركان الاربعة ثم بالاثنى عشر ثم بالثلثين ثم بالثلثمائة والستين
ثم بغيرها مما لا يحصى وذلك الواحد الذى هو مرجع الكل هو الله او الرحمن قال تعالى
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فان حكم الرحمن فى سعته
حكم اسم الله حتى ان وجود الغضب ايضا من الرحمة الواسعة انتهى ملخصا وقال الثانى فى
الوافى الاسم ما دل على الذات الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظا او حقيقة من الحقائق
الموجودة عينية من العينية وكان الاسم الموصوف اول ما خلق الله اعنى النور

المجرى

المحمدى والعقل الكلى واجزاؤه الاربعة اشارة الى جهة الالهية والعوالم الثلثة
التى تشتمل عليها وهى عالم العقول المجردة عن المواد والصور وعالم الخيال وعالم
الاجسام وبعبارة اخرى الحس والخيال والعقل والسر وبعبارة الشهادة
والغيب وغيب الغيب وغيب الغيوب وبرابعة الملك والملكوت والجبروت
واللاهوت ومعنى الاجزاء عبارة عن لزوم كل منها الاخر وتوقفه عليه فى تمامية
الكلمة وجزئه المكنون السر الالهى والغيب اللاهوتى فى ضده الصواب بهذه بانها
كما فى التوحيد ويدل عليه اخر الحديث المخزون بهذه فالظاهر اى الظاهر بهذه
الاسماء الثلثة هو الله فان المسمى يظهر بالاسم والاركان الاربعة الحيوة والموت و
الرزق والعلم التى وكل بها اسرافيل وعزرائيل وميكائيل وجبرائيل انتهى ملخصا
وقال الشيخ الاجل على الله مقامه فى رسائله فى شرح هذا الحديث ما ملخصه
ان المراد بذلك الاسم هو مجموع عالم الامر بمراتبه الاربع وعالم الخلق بمراتبه الثمانية
والعشرين وجعله كلمة تامة لاشتماله على جميع مظاهر الصفات الحقية والخلقية والامكانية
واما اجزاؤه الاربعة فالجزء الاول عالم الامر اى المشية وهو النقطة والالف و
الحروف والكلمة التامة او نقول انه الرحمة والنفس الرحمانى والسحاب المزجى و
السحاب المتراكم والجزء الثانى هو النور الابيض والقلم وعقل الكل وهو ملك له
رؤس بعدد الخلائق والثالث هو النور الاصفر والروح والنفس والرابع النور
الاخضر وجسم الكل وربما فسرت الاجزاء الثلثة بما تضمن البسملة من صفة الله وصفة
الرحمن وصفة الرحيم وبالجملة المراد بالاجزاء الاربعة المشية وعقل الكل ونفس الكل و
جسم الكل وهذه الاربعة وان تقدم بعضها على بعض فى الذات الا انها متساوقة

كانت الفيضة جبروتية او ملكوتية او ملكية فصار كل ركن ثلثين دورا وصار جميعها ثلثمائة وستين وفي كل واحد منها روح به يقوم وهو مثل خاص به واسم من اسماء الله

وقوله عم فهي الرحمن الرحيم الى آخره تمثيل للاسماء بذكر بعضها وقوله عليه السلم فمنى تسمية لهذه الاسماء اي جهة من جهاتها او بيان لصفتها وفعلها لانه مظاهر هذه الاسماء الثلثة و

قوله آركان اي اركان الكلمة التامة او المراد انها اركان لظهور الاسم المخزون وقوله وحجب الاسم الى آخره اي انه تعالى حجب بهذه الثلثة اي بظهورها لانه اذا ظهر بنفسه غنيها وانا اختفى

ظهرت فلما ظهرت احتجب بظهورها لان الشاء اذا ظهر خفي المشية وقوله عليه السلم وذلك قوله قل ادعوا الله الى آخره يشير الى ان للاسماء الثلثة هيمنة وربوبية على ساير الاسماء

التي هي صفات للثلثة وقوله تعالى فله اي لكل من هذين الاسمين ساير الاسماء الحسنى يعني تكون هذه الاسماء صفة لله وداخلة تحت حيطته وكذا الرحمن المراد به في هذا المقام

مقام التمثيل العلي العظيم اي تبارك وتعالى في هذا الحديث ومعنى دخول الكل تحت حيطة هذه الثلثة انما نسب اليها لعدم شمول ما سوى هذه الثلثة اعني الله والعلي والعظيم

انتهى ملخصا ارشاد انما نقلنا هذه الاقوال ليعرف الناظر ما في هذا الحديث الشريف من الاختلافات اللفظية ويطلع على جملة من الوجوه المعنوية فيصرف ذهنه منها الى

وجوه اخر ويتوجه فكره منها الى معان اخر على حسب استعداده وخبرته بقواعد اهل العصمة فانك بعد ما علمت من العقل والنقل ان كل سافل اثر لعالبه ومرآت ومظهر له وفيه بتمامه

ان لو بعبرة فطرته التي فطره الله عليها وان كل شيء فيه معنى كل شيء وان كل ذرة من ذرات الوجود يجري عليه الشعر المنقول عن امير المؤمنين عم : اتزعم انك جرم صغير : وفيك

انطوى العالم الاكبر : مع علمك بان الاسم المذكور في هذا الحديث الشريف ممكن مخلوق

في الظهور لتوقف ظهور المشية على وجودها بعدها والثلثة التي اظهرها سبحانه هي العقل والنفس والجسم واحتياج الخلق اليها لان التكوين والتكليف الذين بهما قوام من

قوامهم ونظامهم وبلوغهم غاية الكمالات لا يكونان بل وبنا والذي حجب هو المشية اذ لا يتوقف نظامهم ولا بلوغهم اعلى الدرجات على معرفة المشية ومعرفة نفوسهم

بها الا بالاعتقاد ويكفي فيه معرفة العقول التي فيهم وقوله عم فالظاهر هو الله ليس المراد به هذا اللفظ لانه قال بالحروف غير مصوت ولا معناه الذي هو الذات

المتصفة بالالوهية بل مظهره الذي هو العقل وتعالى اشارة الى صفة العلي وهي النفس وتبارك الى صفة العظيم وهو الجسم وفي رواية اخرى فالظاهر هو الله العلي العظيم والمعنى واحد وقوله عم وسخر سبحانه الى آخره الاصل في ذلك انه لما كان كل جزء

منها عالما مستقلا وجب ان يكون جامعا لما به النظام من الاصول الاربعة التي هي الخلق والرزق والحيوة والممات فيكون كل واحد منها مربعا وسخر سبحانه لكل من

هذه الاصول ملكا قائما به ولكل ملك ملائكة مجندة موية في المراتب الثلث كل منهم من جنس ما وكل به ففي العقل عقليون مختلفوا المراتب لاختلاف مراتب العقل وهكذا

في النفوس والارواح والاجسام فالموكل بركن الخلق والايجاد جبرئيل وبركن الحيوة اسرافيل وبركن الرزق ميكائيل وبركن الممات عزرائيل ولكل من هذه الملائكة

اجنحة عقلانية ونفسانية وجسمانية يطيرون بها في الجهات العقلية والنفسية والجسمية ويتبعهم في تلك الجهات اعوانهم المجانسون لها فمدة اثنا عشر كما تم ان كل ركن منها

مما يكون من عشر قبضات تسع منها من الافلاك التسعة وواحدة من الارض وكل قبضة

قد دبرت ثلث دورات دورة في معدنيتها ودورة في نباتيتها ودورة في حيوانيتها سوا

لانه

مخلوق بالضرورة نعلم انه كما يمكن تطبيقه على مجموع العالم يمكن تطبيقه على ما بعده فان
جميع ما سوى الله تعالى كما تكون كلمة تامة على اجزاء اربعة هي المشية والعقل والاركان او التقدير
والجسم مثلا فكذا لكل جزء منه يكون كذلك بحسبه وكما ان اول ما خلق الله تعالى اي العقل
الاول كلمة تامة مشتملة على اجزاء اربعة كما مر عن الوافي فكذا كل مادة وبرزة من مراتبه فاشعته
ولكن الشان في كيفية التطبيق واستخراج الاسماء بمراتبها من كل شيء على وجه يليق
والله ولي الفضل والتوفيق **الحديث السابع** في جملة من افعاله تعالى كالمشية والارادة و
القدر والقضاء في الكافي عن معلى بن محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال
علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه
كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء
وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة و
التقدير واقع على القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل كونه والمشية في
المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها
وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام
المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن
وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له
فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل
كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبالارادة
ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء
ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير

العزيز العليم **بيان** ليس المراد بالعلم في هذا الحديث العلم الثاني الازلي بل العقل الاول
المعبر عنه بالوجود المطلق والنفس الرحماني وعالم الامر والكلمة التي انزجر لها العمق
الاكبر وادم الاول وهو المشية الامكانية المتعلقة بجميع امكانات الاشياء التي
لا نفاد لها قبل تكونها ولا بعده وهي متحدة مع المشية الكونية ذاتا وتفاوتهما
باعتبار المتعلق فان متعلق الكونية هي اكوان الاشياء وهي الحلل التي تلبسها الاشياء
تارة وتخلعها اخرى ومتعلق الامكانية امكاناتها التي هي اصل بالنسبة الى الاكوان
والاكوان طارية عليها ومرتبة متاخرة عنها وكذا هي متحدة مع الارادة وما بعدها
ايضا وبيان هذا المقال على وجه الاجمال ان المشية التي هي فعل الله تعالى واحدة بالذات
وانما تتعدد اسماؤها باعتبار تعدد متعلقاتها فباعتبار تعلقها بالامكانات تسمى
علما وباعتبار تعلقها بالاكوان تسمى مشية وهذه المرتبة هي الذكر الاول كما قال الرضا ع
ليونس والمراد به اول ذكر الشيء على نحو التشخص والتميز اذ قبل هذه المرتبة لا يكون
مذكورا الا على وجه كلي يصلح له ولغيره كالمداد الصالح لان يكتب به زيد وعمرو وغيرهما
وباعتبار تعلقها بالاعيان تسمى ارادة وهي العزيمة على ما يشاء وثاني ذكر الشيء لانه
مرتبة انيته وماهيته والذكر الاول كان مرتبة وجوده وباعتبار تعلقها بالهندسة ووقع
الحدود من البقاء والفناء وغيرهما تسمى قدرا وهذا اول الخلق الثاني ومبدء السعادة
والشقاوة وباعتبار تعلقها باتمام الشيء تسمى قضاء وباعتبار تعلقها باظهار ذلك
الشيء تاما مشتملا على جميع ما يترتب عليه من الدلالة على الصانع وغيرها تسمى امضاء
وهذه المرتبة بيان للاربع السابقة التي هي اركان الفعل ويعبر عن تلك الاربع ايضا
بصبح الازل الذي يشرق منه الانوار الاربعة التي هي اركان العرش وبما ذكرناه ظهر وجه

ترتيب السنة كما بينه عليه السلام مرة بعد اخرى وظهر ايضا ان العلم والمشية هنا هما المذكوران
في قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وان تلك الاربع مما لا يتحقق شئ في
الكون بدونها اذ المصنوع كالسرير مثلا لابد له من مادة كالخشب هي الخلق الاول
وله مادة هي متعلق المشية وصورة هي متعلق الارادة ومن صورته هي الخلق الثاني
وحدودها تقديره حسب ما يراد كتقدير الخشب طولا وعرضا على هيئة السرير وهو
متعلق القدر ثم تاليفه وانه امر كترتيب الاخشاب وانشائها سريرا وهو متعلق
القضاء واما الاذن والكتاب والاجل كما في الكافي عن ابي عبد الله ع انه قال لا يكون
شئ في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن
وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر فالمراد بالاذن انه لا يخرج
شئ من الاشياء من امكانه الى كونه ومن كونه الى عينه ومن عينه الى قدره ومن قدره الى
قضائه ومن قضائه الى امضائه الا باذن من الله تعالى وكذا في كل حال من حالاته وبالكتاب
هو نقش الشئ وثبته في كل مرتبة من المراتب التي يمر عليها من اول نزوله من الخزائن الالهية
الى وصوله الى عالم الظهور فان كل شئ كلمة مكتوبة في محله ووقته بعينه وفي عينهما
بمثاله والكل في كل مقام من حروف اللوح المحفوظ وكلماته وبالاجل مدة بقائه في
كل طور من اطواره ووقت خروجه منه الى طور ادنى في ادباره او اعلى في اقباله هنا
وفي الوافي ان الاذن هو الامضاء وقال البعض ان الفرق بين المشية والارادة ما بين
والجزئية والتقدم والمقارنة وكذا الفرق بين القضاء والقدر على المشهور واما
في الاخبار فالقضاء بمعنى الحكم والايجاب فمتاخر عن القدر والامضاء هو الايجاد في
الخارج انتهى فتدبره وتحرز عما يخالف الاخبار المطابقة لصحيح النظر والاعتبار وقوله

المقدر

التقدير واقع اي مقدم سابق على القضاء المعقب بالامضاء لسلامتها في الفقرات
الماضية والاتية لا انه متاخر عن القضاء كما ربما يتوهم قوله عليه فيما علم متى شاء بعض
ان ما امكنه الله تعالى له البداء فان يوجده في الكون وان لا يوجده بل يبقيه في
امكانه فاذا اوجد وجوده فالغالب ان يوجد ماهيته ايضا فلا يتحقق البداء هنا غالبا
بل بعد ايجاد الماهية وتمام الخلق الاول فله تعالى البداء في الخلق الثاني وهو قوله
فيما اراد الى اخره فالبداء غالبا في الخروج عن الامكان الى الكون وعن الخلق الاول
الى الخلق الثاني على ما ياتي تفصيله ان شاء الله وقوله فالعلم الى اخره تكرير للترتيب
السابق بنحو اخر وهو ان العلم المتعلق بالمعلوم الذي هو مقام امكان الشئ قبل
مقام كونه والمشية المتعلقة بالمشاء الذي هو مقام وجود الشئ قبل مقام عينه اي
ماهيته والارادة المتعلقة بالمراد الذي هو مقام ماهية الشئ قبل قيام شئ
من مشخصاته الذي هو مقام التقدير والخلق الثاني والتقدير لهذه المعلومات
الواقعة في مقام الامكان والمشية والارادة قبل مقام قضائها الذي هو عبارة
عن تفصيلها اي تفريق اجزائها وتوصيلها اي تركيب بعضها ببعض فيما كان تماما مشتبها
بالتفصيل والتوصيل معا وقيامه باحدهما فالتقدير قبله خاصة وقوله عيانا ووقتا
اي تفصيلا وتركيبا يكون معاينا مشهودا ومتحققا في وقته الخاص والحاصل ان
التقدير قبل مقام القضاء الذي هو مقام تمامية الشئ وتحققه في الخارج متشخصا
فانه بالتحقق كذلك يكون مبرما اي محكما تاما لا نقض فيه بحسب مقامه والبه اشار
بقوله والقضاء المتلبس بالامضاء المعقب به هو المبرم من المفعولات اي ابداعها
واحكامها واتمامها او المراد بالقضاء متعلقه اي المقضي ليستقيم الحمل ظاهرا وحضر

متعلق القضا الذی هو خامس المراتب بالمحسوسات مع انه یتعلق بغیرها ایضا اما
لانس غالب الناس بها اولان یستدل بها علی غیرها مما غاب عن الحواس فلنا الاستدلال
علی ما هنالك لا یعلم الا بما ههنا کما عن الرضا علیه السلم واما لان کل محسوس انما نزل
من الخزائن الغیبیة کما قال تعالی وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم فالخزانة الاولی الامکان المعبر عنه بالعلم واما المراتب الثلث الاخر السابقة
علی مرتبة الحس فهی اما مقام فؤاده وعقله ونفسه او عقله وروحه ونفسه او عقله
ونفسه وطبیعته وبالجملة فکل شیء لا یتم فی الکون الا بمراتب اربع واخیرة المراتب هی
مرتبة مشهودة الذی هو مقام قضائه والثلث السابقة مراتبه الغیبیة التی هی مقام
مشیته وارادته وقدره وقوله ع دب ای مشی ودرج ای مات ویقال ایضا
درج الصبی مشی قلیلا فی اول ما یمشی والاول انسب ای ما جری وما مات او ما تحرك
وما سکن وقوله ع فلله تبارك وتعالی الی آخره بیان لمحل البدا وتعیین لما اشار الیه
سابقا والظاهر ان الضمیر فی فیه بعینه فی قوله ع مما لا عین له والمعنی ان البدا انما یتحقق
فی شیء لم یکن له تعین فی الخارج ووجود فی عالم الشهود واما بعد تعینه وتحققه
الخارجی الذی هو مقام قضائه المتلبس بالامضا فلا بدا ح اذ ما وقع فقد وقع نعم
یکون البدا بعد وقوعه فی ابقائه واهلاکه وتغییره عما هو علیه الی غیره کما اشار
بقوله والله یفعل ما یشاء وقوله ع فبالعلم الی آخره بیان للمراتب الست بوجه آخر یعنی ان الاشیا
قبل نزولها فی عالم الکون علمها الله تعالی فی امکاناتها بالعلم الامکانی الذی هو نفس تلك
الاشیاء الامکانیة فان العلم نفس المعلوم بالذات کما یتضح مما یاتی انشاء الله تعالی فی بیان حدیث
عمران الصابی وعالم الامکان یقال له العلم کما مر فی اول الحدیث وعن الصادق

علیهما السلام فی تفسیر قوله تعالی هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن
شیئا مذکورا قال کان مذکورا فی العلم ولم یکن مذکورا فی الخلق وقوله ع وبالمشیة عرف
من المعرفة او التعریف فان الاشیاء فی مقام الامکان والصلوح غایتها عن الصفات
المشخصة والحدود الممیزة ومقام حصول التشخص والتمیز انما هو فی الذکر الاول وهو مرتبة
المشیة المتعلقة بایجاد مادة الاشیاء فان التمیز التام وان کان فی مقام الصورة التی
هی مرتبة الارادة کما قال ع وبالارادة میز انفسها الی آخره الا ان للمواد ایضا فی مرتبة ذاتها
حدودا وصفات ممیزة فی الجملة فالمشیة مقام تعریف هذه الصفات او مقام معرفتها
ای مقام العلم بها کما کان الامکان والمقامات المتاخرة ایضا کالارادة وغیرها
کلها مراتب العلم فان العلم فی کل مقام متحد بالمعلوم فیه وقوله وانشاها ای باشیتها
انشا الاشیاء ای موادها وهذا قبل اظهارها فان اظهار الاشیا انما یکون بایجاد
صورها التی هی محال ظهور موادها وایجاد الصورة انما هو بالارادة التی هی
بعد المشیة واما الاظهار التام للاشیا فهو بعد امضاها واحکامها الذی هو
مقام قضاها وقوله ع اقواتها ای ارزاقها وقوله علیه السلم وعرف بالتشدید
او التخفیف اولها ای اول وقت وجودها فی کل مرتبة واخره فیها وهو الاجل الذی
مرتبة او اول رتبة من مراتبها واخرها وقوله ع ابان للناس ای اظهر لهم امکنة الاشیا
ای مراتبها او محال ظهورها کالانسان فوق الارض والسحاب فی الجو والنجوم فی
السماء والضوء فی الکثیف والصورة فی المرآة ونحوها وهکذا ودلهم بالرسل الظاهرة
والباطنة من العقول والحواس علی تلك الاشیا او علی اماکنها ومعنی ابانة اماکن
الاشیا والدلالة علیها بالقضا هو خلقها فی اماکنها تامة مبرمة محکمة کما ظهر مما ذکر

في معنى القضاء وقوله عليه السلام بالامضاء الى اخره قد مر ان الامضاء مرتبة مترتبة على
المراتب السابقة التي هي تمام الشيء فان الشيء بعد اتمامه تقتضي الحكمة في الغالب
ابرازه واظهاره ليترتب عليه اثاره المقصودة من خلقه اذ قل ان يقتضي حكمة
الصانع مجرد صنع الشيء واتمامه ثم يبيده او يمحوه ولذا اورد انا قضاه فقد امضاه
ومن ثم ما يقصد من خلق الشيء كونه ابدا دليلا للمبادي العالية شاهدا للعلل
السابقة مبينا للاسباب الفائقة فان كل شيء معلول واثره دليل على ما فوقه وان
كان علة ومؤثرا ومدلولا لا علة بالنسبة الى ما دونه فاذا تم الشيء وبلغ مقام قضائه
ترتب عليه امضائه وهو اظهاره تاما كاملا مشروح العلل مبين الاسباب مبانا
الامر اي امره الذي يكون له بالنسبة الى ما فوقه من كونه اثرا ودليلا ومظهرا لاياته شاهدا
لخوافيه وبالنسبة الى ما دونه من كونه علة ومؤثرا ومقوما له هذا ما اجرى الله تعالى
بتوفيقه على قلمي في شرح هذا الحديث المعضل الذي كل دونه الانظار وارجو منه تعالى
ان يكون مطابقا لصحيح الاعتبار ومعتبر الاخبار وبه الاستعانة في اصابة الافكار
تتمة معصومة المشية والارادة قسمان حتمية وعزمية ففي الكافي عن ابي الحسن عليه السلام
قال ان لله ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويامر وهو
لا يشاء او ما رايت انه نهى ادم وزوجته ان ياكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان
ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله تعالى وامر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه
ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله فالحتمية هي التي لا يقع شيء في الارض ولا
في السماء خيرا كان او شرا الا بها وهي التي ذكرناها في حديث العالم ع وعن الصادق
من زعم ان الخير والشر بغير مشية الله فقد اخرج الله من سلطانه وفي القران وما

تشاؤن الا ان يشاء الله وقل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله وفي
الدعاء ليس لنا من الامر الا ما قضيت وهي التي يتعلق بفعل العبد على حسب استعداده
وارادته اذ لو لم يتعلق فعله تعالى بما اراده العبد ارادة جازمة بحيث لو لم يمنعه مانع لفعله
البتة لتعلق اما بخلاف ما اراده فيكون مجبورا او لم يتعلق بشيء من فعله وتركه بل يكون العبد
مستقلا مستبدا بالفعل من غير مدخلية فعل من الله تعالى فيه فيكون مفوضا ولما دلت الادلة
على بطلان الجبر والتفويض لزم ان يوجد ما يريده العبد ارادة جازمة وان يكون
ذلك بمشية وارادة من الله تعالى بل بالخصال السبع جميعا فهذه المشية كسائر الخصال
السبع تتعلق بجميع ما يوجد في العالم من خير وشر بحسب الحكمة والمصلحة وعلى حسب استعداد
الفاعل وارادته حتى لا يلزم الجبر واما المشية العزمية فهي عبارة عن محبة الله تعالى لشيء ورضاه
به وتختص هذه بما هو خير ومحبوب عنده تعالى واما الاولى فتعم المحبوب والمبغوض جميعا
فاكل ادم من الشجرة وان كان منهيا عنه الا انه تعالى شاء ذلك لاجل ارادة ادم ذلك ارادة جازمة
ولو لم يشأه الله تعالى اي لم يتعلق فعله تعالى بايجاده بعد ارادة ادم لم يقع منه البتة ولما غلبت
مشيته مشية الله تعالى ولكن يكون ادم ح مجبورا في تركه فتعلق مشيته تعالى في ذبح
اسحق وغيره مما يقع من الافعال والتروك هذا وفي البحار قيل المراد بالمشية في تلك
الاخبار هو العلم وقيل هي تهيئة اسباب فعل بعد ارادة العبد ذلك الفعل وقيل ارادة
بالعرض يتعلق بفعل العبد والاصوب انها عبارة عن منع الالطاف والهدايات
الصارفة عن الفعل والداعي اليه لضرب من المصلحة او عقوبة ما صنع العبد بسوء اختياره
انتهى ايقاظ المشية والارادة حادثتان كما نطق به هذا الخبر وغيره من الاخبار و
القول بقدمهما او بتنويعهما الى نوعين قديم وحادث مخالف لصحيح الاعتبار وصريح

الاخبار والاستدلال على القدم بان المشية لو كانت حادثة لاحتاجت الى مشية
اخرى فيتسلسل وبانها صفة له تعالى والصفة لا تقوم بنفسها ولا بغير موصوفها
فلو كانت حادثة كان الله تعالى محلا للحوادث باطل اما الاول فلان المشية عبارة عن
فعله تعالى وخلق الفعل لا يحتاج الى فعل اخر بل انما يخلق الله تعالى بنفسه ويخلق بها
المفعولات بلا مشية اخرى وكذلك حركات الشهودية لا تحتاج الى حركة اخرى وهذا
معنى ما رواه الصدوق ره في توحيده عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية
بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وقيل في معناه وجوه اخر بعضها بعيد وبعضها
فاسد منها ان المشية المقدرة في اللوح فان سائر الاشياء وجدت بما قدر في اللوح
واللوح وما اثبت فيه لم يحصل بتقدير اخر في لوح سوى ذلك اللوح ومنها ان
المراد بالمشية مشية العباد لافعالهم لتقدسه تعالى عن مشية زائدة على ذاته تعالى وبالاشياء
افعالهم ومنها ان خلق المشية بنفسها كناية عن كونها لازمة لذاته تعالى منتزعة عنها
بلا توقف على مشية اخرى هذا واما الثاني فلان المشية ليست صفة ذاتية له تعالى
والا لكانت عينه تعالى لا حالة فيه لانه تعالى كما لا يكون محلا للحوادث لا يكون محلا للقديم
ايضا بل هي صفة فعلية اوجدها الله تعالى بنفسها واقام سائر الاشياء بها قيام صدور وقولهم
والصفة لا تقوم بنفسها الى اخره فيه ان كل معلول جوهرا كان او عرضا صفة لعلته قائمة
بها قيام صدور الا ان الجوهر قائم بنفسه والعرض قائم بغيره موصوفه قيام عروض كنور
الشمس القائم بها قيام صدور وبالجدار قيام عروض وكذا الكلام الذي هو صفة المتكلم
فانه به قيام صدور وبالهواء قيام عروض فتفطن للمقام ولا تخلط بين اقسام القيام
والله ولي الانعام الحديث الثامن في القضاء والقدر زيادة على ما مر في الكافي

كان

كان امير المؤمنين عليه السلام بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ اقبل شيخ فجثا بين يديه
ثم قال له يا امير المؤمنين اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدر
فقال امير المؤمنين اجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله
وقدر فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال له مه يا شيخ
فوالله لقد عظم الله لكم الاجر في مسيركم وانتم سائرون وفي مقامكم وانتم
مقيمون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا فقال له
وتظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب و
الامر والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة
للمحسن ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب
تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تبارك وتعالى كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا
ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك مفوضا ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار فانشأ الشيخ يقول: انت الامام الذي نرجو بطاعته: يوم النجاة
من الرحمن غفرانا: اوضحت من امرنا ما كان ملتبسا: جزاك ربك بالاحسان احسانا:
بيان التلعة ما ارتفع من الارض وقوله عند الله احتسب عنائي اي لما لم نكن مستحقين
للاجر لكوننا مجبورين فاحتسب اجر مشقتي عند الله لعله يثيبني بلطفه ويحتمل ان
يكون استفهاما على سبيل الانكار كذا في البحار وقوله وتظن انه كان قضاء حتما

فقال له الشيخ وكيف لم نكن
في شيء من حالاتنا مكرهين
ولا اليه مضطرين

الى احد مراده عليه السلم بالحتم هنا عزيمة مر في المشية الحتمية فان القضاء الحتمي بذلك
المعنى اى ايجاد الفعل واتمامه على حسب المصلحة وعلى حسب ما يختاره العبد لئلا
يلزم الجبر ولا التفويض متحقق في كل ما يوجد من خير او شر بل المراد بالقضاء الحتمي هنا
هو ايجاد العبد فانه الذى يكون منفيا وفى الكافي عن ابي عبد الله فى حديث ان الله
لم يجبر احدا على معصيته ولا اراد ارادة حتم الكفر من احد ولكن حين كفر كان في ارادة
الله وفى علمه ان لا يصيروا الى شيء من الخير قلت اراد منهم ان يكفروا قال ليس هكذا اقول
ولكني اقول علم انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم وليست ارادة حتم انما هي ارادة
اختيار وقوله وكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن وذلك لانه لا يرضى بالذنب
لكان الجبر عليه بل هو راغب في الطاعة فينبغي ان يحسن اليه لذلك لا ان نسبة البر
للمعصية التي هو هارب عنها ومجبور فيها وقيل لانه تعالى حمله على القبيح وصيره محلا
للائمة الناس فهو اولى بالاحسان لتدارك ذلك واما اولوية المحسن بالعقوبة فهو بالعكس
مما ذكر وقوله عليه السلم ولم يطع مكرها بكسر الراء والفتح تكلف وقوله ولم يملك مفوضا بل
اللام المكسورة ومفوضا بكسر الواو ولو قرئ بتشديد اللام وفتحها او بالتخفيف والكسر
مع فتح الباء ومفوضا بالفتح في الصورتين جاز بارجاع الضمير الى العبد هذا وقد ذكر
الحديث المذكور في البحار في مواضع متعددة وقال في موضع منها بعد ما نقلناه و
روى ان الرجل قال فما القضاء والقدر الذى ذكرته يا امير المؤمنين قال الامر بالطاعة
والنهي عن المعصية والتمكن من فعل الحسنة وترك المعصية والمعونة على القربة اليه
والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كل ذلك قضاء الله في
افعالنا وقدره لاعمالنا اما غير ذلك فلا تظنه فان الظن له محبط للاعمال فقال

الرجل فرجت عني يا امير المؤمنين فرج الله عنك **تفصيل اجمالي** قد ذكر للقضاء
معان عشرة احدها الخلق نحو قوله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اى خلقهن
وثانيها الحكم نحو قضى بينهم بالحق اى حكم ثالثها الامر نحو قضى ربك الا تعبدوا الا اياه
اى امر رابعها العلم نحو الا حاجة في نفس يعقوب قضيها اى علمها خامسها الاعلام
نحو قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن اى اعلمناهم سادسها القول نحو
والله يقضي بالحق اى يقول الحق سابعها الحتم نحو فلما قضينا عليه الموت اى حتمنا ثامنها
الفعل نحو فاقض ما انت قاض اى افعل ما انت فاعل تاسعها الاتمام نحو فلما قضى
موسى الاجل اى اتمه عاشرها الفراغ من الشيء نحو قضي الامر الذى فيه تستفتيان اى
فرغ لكامنه وقضيت لك حاجتك اى فرغت لك منها وهذه الوجوه منقولة عن تفسير
النعماني فيما رواه عن امير المؤمنين عليه السلم قيل ان القدر ايضا يطلق على الكتابة تعالى
قدر اى كتب وعلى الخلق نحو قدر فيها اقواتها والبيان نحو الا امرأته قدرناها من
الغابرين اى بينا واخبرنا بذلك وانما تعرضنا لتفصيل هذه الوجوه لتعلم انه لا ينبغي ان
لا على معنى واحد في جميع الموارد بل ينبغي صرف كل الى ما يليق به وقد نقل عن العلامة
انه بعد ان نقل جملة من المعاني قال ان اراد الاشعري بقوله ان الله تعالى قضى اعمال العباد
وقدرها انه خلقها واوجدها فهو باطل بل هي مستندة الينا وان اراد انه كتبها في اللوح
المحفوظ وبينها للملائكة وعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح وهذا هو المتعين للاجماع
على وجوب الرضا بقضاء الله وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح انتهى
ملخصا اقول قد عرفت ان القضاء بمعنى الايجاد ايضا صحيح في افعال العباد على الوجه الذى
بيناه ولكنه ليس مرادا للاشعري ووجوب الرضا بالقضاء ايضا صحيح على ذلك الوجه فان

كفر الكافر مبغوض لله تعالى ولا يجوز الرضا به ولكنه لما اراد ما الكافر باختياره لم يجبره الله
تعالى على الايمان بل اراد الكفر منه اى اوجبه وقضاه عليه على مقتضى اختياره كما سمعت
فى حديث الكافى عن ابى عبد الله ع يجب الرضا بالقضاء لان القضاء فعل منه تعالى و
فعله تعالى حسن مطابق للمصلحة ونظيره ما ذكرنا انك لا ترضى بصدور الزنا عن عبدك
ولكن تعبد بصدوره منه لابد لك ان ترضى باجرآء الحد عليه من الامام عليه السلام اومن
يقوم مقامه يقول ابن جمهور ابن المنقول عن الصدوق فى اعتقاداته ان اعتقادنا
فى القضاء والقدر قال اقول ان الله عز وجل اذا جمع العباد يوم القيمة سئلهم عما
عهده اليهم ولم يسئلهم عما قضى عليهم والكلام فى القدر منهى عنه كما قال امير المؤمنين
لرجل قد سأله عن القدر فقال بحر عميق فلا تلجه ثم سأله ثانية فقال طريق مظلم فلا
تسلكه ثم سأله ثالثة فقال سر الله فلا تتكلفه وقال امير المؤمنين ع فى القدر الا
ان القدر سر من سر الله وحرز من حرز الله مرفوع فى حجاب الله مطوى عن خلق
الله مختوم بخاتم الله سابق فى علم الله وضع الله عن العباد علمه ورفعه فوق شهاداتهم
لانهم لا ينالونه بحقيقة الربانية ولا بقدرة الصمدانية ولا بعظمة النورانية ولا بعزة
الوحدانية لانه بحر زاخر مواج خالص لله عز وجل عمقه ما بين السماء والارض عرضه
ما بين المشرق والمغرب اسود كالليل الدامس كثير الحيات والحيتان تعلو مرة وتسفل
اخرى فى قعره شمس تضئ لا ينبغى ان يطلع عليها الا الفرد الواحد فمن تطلع عليها فقد
ضاد الله فى حكمه ونازعه فى سلطانه وكشف عن ستره وسره وباء بغضب من الله
ومأويه جهنم وبئس المصير وروى ان امير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مايل
الى مكان آخر فقيل له يا امير المؤمنين تفر من قضاء الله فقال ع افر من قضاء الله الى

قول الصادق ع لزرارة حين سأله عن ما تقول فى القضاء والقدر

قدر الله وسئل الصادق ع عن الرقى هل يدفع من القدر شيئا فقال هى من القدر
انتهى اقول المراد بالقضاء فى حديث زرارة هو حكمه تعالى على العباد وايراده عليهم
ما ليس باختيارهم كالموت والهرم والمصائب والامراض ونحوها واما النهى عن
الكلام فى القدر فهو كما عن المفيد رحمه الله اما يختص ببعض الناس الذين يفسدهم
الكلام فيه ولا يصلحهم الا الامساك عنه لا ان يكون عاما لكافة المكلفين او ان المراد
به النهى عن الكلام فى علل الاشياء وطلب تفاصيلها لا النهى عن الكلام فى معنى القضاء
والقدر فلا يجوز ان يقال لم خلق كذا ولم امر بكذا او نهى عن كذا لانه تعالى ستر تفاصيل
هذه الامور عن اكثر خلقه وان اعلمهم اجمالا ان كلها لحكم ومصالح وقوله الا ان القدر
الى آخره مبانيه بالاجمال المأخوذ عن كلمات بعض اجلة مشايخنا رحمه الله ان امر الله منه
فعلى كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ومفعولى كما قال تعالى
وكان امر الله مفعولا وعلمنا من قوله تعم وكان امر الله قدرا مقدورا اى من امر الله
ما هو قدر يسمى بالامر القدرى ومنه ما هو مقدور يسمى بالامر المقدورى وهذان
تعبيران آخران عن الامر الفعلى والمفعولى والمراد بالقدر فى هذا الخبر القدر المفعولى
وهو ما ذكره مولانا على بن الحسين ع كما فى البحار ان القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد
فالروح بغير جسد لا يحس والجسد بغير روح صورة لا حراك بها فاذا اجتمعا قويا وصلحا
الحديث وهو النور الوحدانى البسيط السارى فى هياكل الموجودات وقوابلها الماهوية
هذا النور فى كل قابلية انما هو بحسب تلك القابلية كنور الشمس فى المرايا المختلفة فان
هذا النور يتخصص بتعلقها بالقوابل فيحصل ذات الشئ المركبة من النور والقابلية
ثم يتعلق بقوابل صفاته وهياكل افعاله فيحصل له صفاته وافعاله الى ما شاء الله

فان كانت القوابل مستقيمة موافقة لمراده تعالى كصور الطاعات صار هذا النور المتعلق
بها اصفى وانور والا صار ظلمة وبالجملة القدر الذي هو عبارة عن النور المذكور هو
الوجود والمادة والروح للعمل والعمل بمنزلة صورة وجسد له ومنه يظهر قول الرضا ع
فيما كتب للمأمون من محض الاسلام ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى خلق تقدير لا خلق
تكوين اي ليس للعباد مدخلية في ايجاد المواد بل الله سبحانه منفرد بايجادها في جميع
المراتب من الذوات والصفات وغيرها ولكنه تعالى اقدرهم على تكوين الصورة
فالصورة من العبد بالله والله سبحانه جعل لعبده مدخلية في تكوين الصورة بعون
العمل لتحقق الاختيار وعدم الجبر والاضطرار ثم ان هذا النور سر عن المشاعر مستور
وحجر احتجب الله به تعالى وحجاب وواسطة بينه تعالى وبين خلقه لا يمكن الوصول الى حقيقته تعالى
لاحد الا منه كما ان الامام واسطة وحجاب في الظاهر بينه تعالى وبين خلقه وهو بحر
محيط بجميع ما كان وما يكون لا يخرج منه شيء من العلويات والسفليات ولا يشذ
منه ذرة من الانوار والظلمات ولكنه مكثر القوابل مع ان الكثرة ظلمة وسواد تكون
كالليل المظلم والحيات والحيتان فيه عبارة عن الافراد المختصة من ذلك البحر والتعبير
بالحيتان لان الحيتان مستغرقة من الحياة ولا تموت الا بعارض وعلوه حين كون القوابل
مستقيمة والقوابل والصور حسنة مايلة الى الحق وسفله حين كونهما على خلاف ذلك و
الشمس التي في قعره هو ظهور الرب وتجليه فيه وهو الذي لا يطلع عليه الا الله ولا يرى
الا عين الله فمن اراد التطلع عليه من دون ان يكون له عين الله فقد ضاد الله في حكمه
لانه اراد ان يعرف الله بغير الله وقد حكم حكما مبرما انه لا يعرف بغيره قال امير المؤمنين
اعرفوا الله بالله هذا ولك ان تجعل القدر في هذا الخبر عبارة عن القدر الفعلي وهو

الذي

الذي تقدم ذكره في حديث العالم عليه السلام وهو احد الخصال السبع التي مر انه لا يوجد
شيء في الارض ولا في السماء الا بها فان ما ذكر من الصفات الجارية في القدر المفعولي
جارية في القدر الفعلي بالاولى ولك ان تجعله عبارة عن القدر الامكاني اي عالم
الامكان السابق على الكون فان قدر الله تعالى كامره فعلي ومفعولي والفعلي امكاني
وكوني والفعل الامكاني هو علم الغيب الذي يختص بالله سبحانه قوله افر من قضاء
الله الى قدر الله عز وجل يعني ان الفرار ايضا من تقديره تعالى فلا ينافي كون الشيء بقضاء
الله الفرار من البلايا والسعي في تحصيل ما يجب السعي فيه فان كل ذلك داخل في علمه
وقضائه ولا ينافي شيء من ذلك اختيار العبد ويحتمل ان يكون المراد بقدر الله هنا
حكمه وامره اي انما افر من القضاء بامره تعالى انتهى وقوله عن الرقى جمع رقية و
هي العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمى والصرع وغير ذلك من الآفات **تنبيه
وتوضيح** القضاء والقدر حادثان لانهما كالمشية والارادة لانهما مرتبتان من مراتب الفعل
الذي هو حادث والاخبار التي منها خبر العالم ع المتقدم سابقا مع ما مر في بيانه من حديث
الخصال السبع ناطقة بذلك ومما ينطق به ما في المحاسن عن ابي عبد الله ان القضاء والقدر
خلقان من خلق الله والله يزيد في الخلق ما يشاء قال رحمه الله خلقان من خلق الله بضم
الخاء اي صفتان من صفات الله او بفتحها اي هما نوعان من خلق الاشياء وتقديرها في الالواح
السماوية له البداء فيهما قبل الايجاد فذلك قوله يزيد في الخلق ما يشاء او المعنى انهما مرتبتان من
مراتب خلق الاشياء فانها تتدرج في الخلق الى ان تظهر في الوجود العيني انتهى فان الخبر باي وجه
فسر ظاهر بل صريح في حدوثهما وكذا ما روي فيهما عن رسول الله ص من ان الله عز وجل
قدر المقادير ودبر التدابير قبل ان يخلق آدم عليه السلام بالفي عام وفي آخر عنه صلى الله عليه وآله

قدر الله المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة فان السابق على
الحادث بزمان محدود حادث مخلوق ثم لا تنافي بين الخبرين فان الالفين في
مقام الاجمال يندرج فيها خمسون الفا في مقام التفصيل كما ان القول بان الله تعالى
خلق عالمين لا ينافي القول بانه تعالى خلق الف الف عالم فان كل هذه العوالم مندرجة
تحت عالمي الغيب والشهادة وان شئت قل عالمي الدنيا والاخرة والظاهر ان المراد بالعام
والسنة هنا المرتبة كما في غالب الموارد بحسبما اتى عن امير المؤمنين عليه السلام من قوله انا
اصغر من ربي بسنتين ولعل المراد بالالفين المرتبتان اللتان قبل رتبة حقيقة ادم
وهما رتبة الحقيقة المحمدية ومرتبة المشية والتعبير بالالف بملاحظة ان كل يوم عند ربك
كالف سنة مما تعدون وان اريد بهما اللتان قبل رتبة شهادة ادم ع المساوقة لرتبة
ظاهر السموات والارض المذكورين في الرواية الاخرى فهما رتبة غيب هذا العالم اي الغيب
الكوني ومرتبة الغيب الامكاني اي المشية واما خمسون الف سنة فلعل المراد بها المراتب
الخمسون التي قبل ادم ع اي قبل مقام عرضيته وقبل مقام عرضية السموات والارض
فتلك المراتب هي مرتبة الجسم والمثال والمادة والطبيعة والنفس والروح والعقل والقلب
والفؤاد والمشية ثم ملاحظة مقام النقطة والالف والحروف والكلمة والدلالة في كل
من هذه العشرة لتصير خمسين واعتبار الالف كما مر او بوجه اخر هي رتبة الجماد والنبات
والحيوان والملك والجن والانس والانبياء والحقيقة المحمدية والامكان الراجح والمشية
ثم ملاحظة المقامات الخمسة المذكورة او خمسة من العشرة السابقة في كل من هذه العشرة
ثم ملاحظة الالف كما مر والله تعالى هو العالم **الحديث التاسع** في نفي الجبر والتفويض
واثبات الامر بين الامرين في الكافي عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن عليه السلام

ان بعض اصحابنا يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة قال فقال لي اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم قال علي بن الحسين ع قال الله عز وجل يا ابن ادم بمشيتي كنت انت
الذي تشاء وبقوتي اديت الي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا
بصيرا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وذلك اني
اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني وذلك اني لا اسأل عما افعل وهم يسألون
قد نظمت لك كل شيء تريد **بيان** الجبر هو ما عن الاشاعرة من ان الله تعالى اجرى الافعال
على ايدي العباد من غير قدرة مؤثرة لهم فيها وعذبهم عليها والتفويض ما عن المعتزلة من انه تعالى
اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجادها
على وفق مشيتهم وقدرتهم وليس لله في افعالهم صنع وقد تظافرت الروايات ببطلان المذهبين
لما فيهما من تكذيب القران فان الجبري لو قال بان الله تعالى يعاقب العاصين مع كونهم مجبورين
في العصيان فقد اثبت الظلم لله تعالى وكذب في نفي الظلم عنه تعالى في وعيده حيث يقول
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وغيره من الايات الكثيرة ايضا واما التفويضي فحيث زعم ان الله تعالى فوض امره وتدبيره
الى عباده فقد اثبت عليه العجز واوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير وشر وابطل امر الله
ونهيه ووعده ووعيده وقد مر عن امير المؤمنين ع في الحديث السابق بيان بطلان
الجبر بوجوه وان الجبرية قدرية هذه الامة ومجوسها وبينهم قدرية لانهم يسندون
الخير والشر الى قدر الله اللازم وقضائه الحتم كما يشعر به الحديث المذكور وقد اطلقت
القدرية في الاخبار على المفوضة ايضا وكانه لاضافتهم القدرة الى انفسهم وادعائهم انهم
الفاعلون والمقدرون وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد او لنفيهم كون الخير والشر

كله بتقدير الله ومشيته وبدفع الاول بان المناسب ح القدرية بضم القاف والثانی
بان الشايع نسبة الشخص الی ما يثبته لا الی ما ينفيه وان قيل ان العرب ربما يسمون
الشیء بخلاف ما عرف به فسموا الغراب اعور لشدة ابصاره وقوته واما كون القدرية
مجوس هذه الامة فقيل لان المجوس يقولون ان فاعل الخير هو الله وفاعل الشر هو
الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن فالمجبرة كالمجوس فی قولهم الاول والمفوضة كالمجوس
فی قولهم الثانی وقيل تشبيه المجبرة بالمجوس لانهم مثلهم فی الاختصاص باعتقادات فاسدة
ولان مذهب المجوس ان الله تعالی يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفی عنه وكذلك
المجبرة قالوا ان الله تعالی يفعل القبايح ثم يتبرأ منه ولان المجوس قالوا ان نكاح الاخوات
والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة فی ان نكاح المجوس كما قالوا وروی
ان رجلا قال للنبی صلی الله عليه وآله رأيت قوما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون
قالوا قضاه الله تعالی علينا وقدره فقال النبی صلی الله عليه وآله سيكون من امتی اقوام يقولون مثل
مقالتهم اولئك مجوس امتی **هداية وتنقيح** التفويض له معنيان احدهما ما مر وهو باطل
وشرك وان اسند الی محمد صلی الله عليه وآله او علی كما ينقل عن بعض المفوضة من ان الله تعالی خلق
محمدا صلی الله عليه وآله وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها وعن بعضهم انه تعالی فوض ذلك الی
علی عليه السلام وبعض وبقال لهم المخمسة انه تعالی فوض الامر الی سلمان وابی ذر والمقداد
وعمار وعمرو بن امية الضمری فهم المدبرون للدنيا فان هذه وامثالها كفر باطل وثانيهما
ما ورد فی اخبارنا المتظافرة من انه تعالی خلق محمدا وعترته عليهم السلام يبلغون احكامه تعالی
الی جميع خلقه بنوع منه تعالی ومشيته ومنها انهم لما اطاعوا الله فی سرهم وعلانيتهم
اوجب الله تعالی علی نفسه اجابة مسئلتهم فی كل ما ارادوه لانفسهم ولرعيتهم فاذا سئلوا

شيئا

شيئا اجابهم الله تعالی كما ورد فی التوقيع فاما الائمة فانهم يسئلون الله فيخلق
ويسئلونه فيرزق ايجابا لمسئلتهم واعظاما لحقهم عليهم السلام ومنها انهم عليهم السلام
لما كانوا لا يشاؤن الا ما شاء الله فيكون التفويض الی مشيتهم تفويضا الی مشية
الله فانهم اوعية مشيته ومحال ارادته فعن عتيبة الطوسی عن كامل بن ابرهيم المدنی
حين وجه قوم من المفوضة والمقصرة الی محمد بن الحسن العسكری عليه السلام يسئله عن مقالتهم
الی ان قال فسلمت وجلست الی باب عليه ستر مرخی فجائت الريح فكشفت طرفه فاذا
انا بفتی كانه فلقة قمر من ابناء اربع سنين او مثلها فقال يا كامل بن ابرهيم فاقشعررت
من ذلك والهمت ان قلت لبيك يا سيدی فقال جئت الی ولی الله وحجته وبابه تسئله
هل يدخل الجنة الا من عرف معرفتك وقال بمقالتك فقلت ای والله قال اذن والله
يقل داخلها والله انه ليدخلها قوم يقال لهم الحقية قلت يا سيدی ومن هم قال قوم
من حبهم لعلی يحلفون بحقه ولا يدرون ما حقه وفضله ثم سكت ثم عن ساعة ثم قال
وجئت تسئله عن مقالة المفوضة كذبوا بل قلوبنا اوعية لمشية الله فاذا شاء شئنا والله
يقول وما تشاؤن الا ان يشاء الله ثم رجع الستر الی حالته فلم استطع كشفه فنظر الی
ابو محمد عليه السلام متبسما فقال يا كامل ما جلوسك فقد انباك بحاجتك الحجة من بعدی
فقمت وخرجت ولم اعاينه بعد ذلك الحديث **تبيان** الاستطاعة ايضا لها معنيان
احدهما التفويض الباطل وهو الذی نفاه جملة من اخبارنا منها المروی عن ابی بصير
عن ابی عبد الله قال سئلته عن شیء من الاستطاعة فقال ليست الاستطاعة كلامی و
لا من كلام ابائی فان صاحب البحار وان قال فی بيان هذا الخبر لعل معناه ان اطلاق
الاستطاعة فيه تعالی لكونها مستفادا الا من الطاعة فلا يليق اطلاقه بجنابه تعالی او لان

الاستطاعة انما تطلق على القدرة المتفرعة على حصول الآلات والادوات والله تعالى منزه
عن ذلك الا انه رحمه الله صرح في خبر آخر نقله عن الصادق ع كون الاستطاعة من دينه
ودين آبائنا ايضا بان المنفي هو التفويض وهذا هو الظاهر من هذين الخبرين وكذا
من الخبر الذي كلامنا فيه حيث قال السائل وبعضهم يقول بالاستطاعة وثانيهما انما
الاخبار المتكثرة وهي كما يستفاد منها قسمان احدهما استطاعة امكانية وهي شرط صحة
توجه التكليف كما عن الصادق ع ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شيء حتى
جعل لهم الاستطاعة ثم امرهم ونهاهم فلا يكون العبد آخذا ولا تاركا الا باستطاعة متقدمة
قبل الامر والنهي وقبل الاخذ والترك وقبل القبض والبسط وثانيهما استطاعة فعلية
وهي التي تكون مع الفعل او الترك فالزاني كان مستطيعا للزنا حين زنى ولو انه ترك
الزنا لم يزن كان مستطيعا للترك اذا ترك وليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل
ولا كثير كذا في الكافي عن الصادق ع وفيه عن رجل من اهل البصرة قال سألت ابا عبد الله ع
عن الاستطاعة فقال ابو عبد الله ع اتستطيع ان تعمل ما لم يكون قال لا قال فقال له
ابو عبد الله عليه السلام فمتى انت مستطيع قال لا ادري قال فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان
الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل
اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه في ملكه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم يفعلوه
لان الله عز وجل اعز من ان يضاده في ملكه احد قال البصري فالناس مجبورون قال لو
كانوا مجبورين كانوا معذورين قال ففوض اليهم قال لا قال فما هم قال علم منهم فعلا فجعل
فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين قال البصري اشهد انه الحق وانكم
اهل بيت النبوة والرسالة وهذا الخبر ونحوه وان كان في الظاهر مخالفا للاخبار الكثيرة

الدالة

الدالة على تقدم الاستطاعة وان من لا يقول به فهو مشرك كما قال رحمه الله في البحار
ولذا حملها تارة على التقية لموافقتها لما ذهب اليه الاشاعرة من ان للعبد قدرة وكسبا
مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واخرى بان المراد بهذه الاستطاعة الاستقلال بالفعل
بحيث لا يمكن ان يمنعه عنه مانع ولا يكون هذا الا في حال الفعل اذ قبل الفعل يمكن ان ينتفي
شيء مما يتوقف عليه الفعل وثالثة بان المعنى ان في حال الفعل يظهر الاستطاعة ويعلم انه
كان مستطيعا قبله الا انه لا مخالفة في الواقع لان تلك استطاعة وهذه استطاعة اخرى
كما اشرنا اليه وفي الكافي عن ابن اسباط قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الاستطاعة
فقال يستطيع العبد بعد اربع خصال ان يكون مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح
له سبب وارد من الله قال قلت جعلت فداك فسر لي هذا قال ان يكون مخلى السرب صحيح
الجسم سليم الجوارح يريد ان يزني فلا يجد امرأة ثم يجدها فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما
امتنع يوسف او يخلي بينه وبين ارادته فيزني فيسمى زانيا ولم يطع الله باكراه ولم يعصه
بغلبة فهو ظاهر في الاستطاعة الامكانية اذ فسر السبب الوارد بما يعين في اختيار العبد
مما مثل به عليه السلام من انه لا يجد امرأة ثم يجدها وقد عدها الشيخ الاجل في الامكانية ايضا
ولكنه اعلى الله مقامه قال هذا السبب الوارد هو العذر في فعل العبد وهو مدد الطاعة
الطاعة بالمعونة والنور الذي مادتها وايجادها من تلك المادة ومن صورة فعل العبد
ومدد المعصية بالتخلية والخذلان الذي هو مادة المعصية وايجادها من هذه
المادة ومن صورة فعل العبد انتهى ولا يخفى ان العذر بهذا المعنى وان كان مما لا بد منه
في كل فعل كما مر في بيان الحديث السابق الا ان الاستطاعة معه تكون فعلية لا امكانية
والله العالم مزلة دقيقة الحق بعد ما تبين من بطلان الجبر والتفويض هو الامر

بين الامرين وهو منزلة ثالثة اوسع مما بين الارض والسما كما عن الصادق عليه السلم
وعن ابي الحسن الثالث عم في رسالة مبسوطة في الرد على اهل الجبر والتفويض واثبات
العدل والمنزلة بين المنزلتين بعد ان فصل كلاما في ان القران حق لا ريب فيه وان
الخبر الذي يشهد عليه القران يصدقه بحق يجب على الامة الاقرار به انه عليه السلم
قال فانا نبتدئ من ذلك بقول الصادق عم لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بين المنزلتين
وهي صحة الخلقة وتخلية السرب والمهلة في الوقت والزاد مثل الراحلة والسبب
المهيج للفاعل على فعله فهذه خمسة اشيا جمع بها الصادق عم جوامع الفضل فاذا نقص
العبد منها خلة كان العمل عنه مطروحا ثم اوضح بطلان الجبر والتفويض بما اشرنا
في اول البيان الى ملخصه ثم قال لكن نقول ان الله جل وعز خلق الخلق بقدرته
وملكهم استطاعة تعبدهم بها فامرهم ونهاهم بما اراد فقبل منهم اتباع امره ورضي بذلك
لهم ونهاهم عن معصيته وذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة في الامر والنهي
يختار ما يريد ويامر به وينهى عما يكره ويعاقب عليه بالاستطاعة التي ملكها عباده
لاتباع امره واجتناب معاصيه لانه ظاهر العدل والنصفة والحكمة البالغة الى ان
قال عليه السلام وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض بذلك اخبر امير المؤمنين
عباية بن ربعي الاسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل فقال
له امير المؤمنين تملكها مع الله او دون الله فسكت
عباية فقال له امير المؤمنين قل يا عباية قال وما اقول قال ان قلت انك تملكها مع الله قتلتك
وان قلت تملكها دون الله قتلتك قال عباية فما اقول يا امير المؤمنين قال تقول انك
تملكها بالله الذي يملكها من دونك فان يملككها اياك كان ذلك من عطائه وان
يسلبكها كان ذلك من بلائه هو المالك لما ملكك والقادر على ما عليه اقدرك اما

سمعت الناس يسئلون الحول والقوة حين يقولون لا حول ولا قوة الا بالله قال
عباية وما تاويلها يا امير المؤمنين قال لا حول عن معاصي الله الا بعصمة الله ولا قوة
لنا على طاعة الله الا بعون الله قال فوثب عباية فقبل يديه ورجليه ثم قال والقول
بين الجبر والتفويض هو الاختبار والامتحان والبلوى بالاستطاعة التي ملك العبد
وشرحها في الخمسة الامثال التي ذكرها الصادق انها جمعت جوامع الفضل ثم فسر عليه السلم
الخمسة بشواهد من القران وقال عم في تفسير السبب المهيج انه النية التي هي داعية الانسان
الى جميع الافعال وحاستها القلب ثم قال عم ان شواهد القران على الاختبار والبلوى
بالاستطاعة التي تجمع القول بين القولين كثيرة ومن ذلك قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم
المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم وقال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
وقال الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون الى اخر ما ذكره عم
وهو كاف لمن اراد الاهتداء بنادهم والاستضاءة بانوارهم عليهم السلم وقد يفسر الامر
بين الامرين بان الاسباب القريبة للفعل ترجع الى قدرة العبد والاسباب البعيدة
كالالات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى الى قدرة الرب تعالى فقد حصل
الفعل بمجموع القدرتين ويرد بان التفويض على هذا يكون برجوع جميع الاسباب
الى قدرة العبد ولم يقل به احد حتى يرد عليه وقد يفسر بكون بعض الاشيا باختيار العبد
وهي الافعال التكليفية وبعضها بغير اختياره كالصحة والمرض ونحوهما ويرد بانه ايضا ما
يختلف بحسب ذلك ويقيل لكنهما يختلفون الامر بين الامرين وتوضيحه مطابقا لما نطقت به الاخبار
وتشهد له صحيح الاعتبار ما اشار اليه بعض اجلة مشايخنا الابرار حشره الله مع الائمة
الاطهار حيث قال في بعض اجوبة المسائل واما سر الامر بين الامرين فهو وان كانت من

اصعب ما يرد على العلماء الا ان الاشارة اليه في قوله تعالى في الحديث القدسي وذلك
انى اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منى الى اخره وذلك ان الطاعة نور
مقصود لذاته فيتعلق به الجعل الالهي بالذات والمعصية ظلمة مقصودة بالعرض فيتعلق
به الجعل بالعرض لقوام الطاعة وتحققها فالطاعة من العبد بالذات فانه بتيسير الله تعالى
لها بالذات والمعصية من العبد بالذات فانه بتيسير الله تعالى لها بالعرض يعني ان الله
سبحانه حافظ لفعل العبد في كلتا الحالتين اي في حالة الطاعة وحالة المعصية فلو
دفع حفظه عنه انعدم وفنى لا يقدر على الطاعة ولا على المعصية فبطل اختياره فالله
سبحانه يحفظ فعله اذا اطاع ويوافق ذلك الفعل بجبر الله سبحانه ولما كانت الطاعة هي
هي النور والخير فكانت منسوبة الى الله سبحانه لانه المقصود بذاته في الايجاد ولكنه لا يظهر
الا بالعبد فالطاعة والنور من الله والبر لكنهما بالعبد ولكن لا يحفظ فعله حين المعصية
لكن بالتخلية والخذلان لئلا يبقى الاختيار فهي راجعة الى العبد ومنه والبر لكنهما بالله سبحانه
فكان الله سبحانه اولى بالطاعة والعبد اولى بالمعصية وان كان لكل منهما مدخلية ومثال
ذلك الشمس لما اشرقت على الجدار ظهر النور ووجد خلفه الظل فلولا الشمس لم يكن
ولا الظل فهما موجودان بها ومختلفان في اصل ظهورها لكن النور من الشمس وهو المقصود
لذاته في احداث الشمس اياه ولو لم يكن الجدار لم يظهر ذلك النور ابدا فكان الجدار شرطا
في الاستضاءة ويرجع المدح اليه حيث انه قبل عطية الشمس على ما ينبغي ولكن الشمس
حين ما اعطته النور لم ترفع يدها عنه فالنور في الجدار ايضا منقوم بالشمس حال كونه
فيه ولكن قابلية الظهور من الجدار حسب ما اعطته الشمس واما الظل فهو وان كان
متقوما بالشمس ومحفوظا بها لكنه لا ينسب الا الى الجدار ولا يرفع الا اليه والشمس انما

حفظه

حفظه بحكم التخلية والخذلان حيث ما سأل الجدار بلسان فقره اياها التحدث لرد ذلك
فالجدار اولى بالظل من الشمس فتقول الشمس للجدار انا اولى بالنور منك وانت اولى
بالظل مني والمراد بالجدار نفس قابلية النور المتشعشع من الشمس الظاهرة هذا في
الجسم الكثيف فافهم ان كنت تفهم والذي ذكرناه اشارة كثيرة انتهى كلامه رحمه الله
ومن اراد تحقيق المرام ازيد من ذلك فعليه بقول الشيخ الاجل وشرحهما فانه رحمه الله
قد بلغ فيها الغاية في ذلك هذا وقد اتضح لك بما نقلناه معنى ما في الحديث الذي كنا
بصدد بيانه من كون الحسنة من الله والسيئة من العبد مع ان الكل من عند الله تعالى
فان المراد بالاول اولوية نسبة الحسنة اليه تعالى واولوية نسبة السيئة الى العبد كما قال
تعالى وذلك اني اولى بحسناتك منك الى اخره والمراد بكون الكل من عند الله هو ما مر
من بطلان التفويض وان كل ما في الارض او في السماء لا يكون الا بمشية الله وارادته
وغيرهما من الخصال السبع كما اتضح ذلك في بيان الحديثين السابقين انهم والثاني
قوله تعالى في هذا الحديث ايضا بمشيتي كنت انت الذي تشاء فان مشية العبد امر حادث
وكل حادث انما يكون بالخصال السبع ولا نتوهم من كون مشية العبد مخلوقة بمشية
الله تعالى كونه مجبورا فيما يصدر عنه فان مشية العبد وارادته المخلوقتين فيه وان بلغتا
غايتهما انما تنتهي بالعزم والاجماع لا توجبان خروجه عن الاختيار بل له مع شدة الارادة
وتأكد العزم ان يفعل الفعل وان يتركه وقوله تعالى وذلك اني لا اسأل عما افعل لان فعله
تعالى لا يكون الا على وجه الحكمة والمصلحة وخلقه المعصية في العبد لا يكون الا لسوء
اختياره ذلك فيخلقها الله تعالى فيه لئلا يصير مجبورا واما العبد فيسأل انه بعد
هداية النجدين لم اختار الكفر ويسأل الله تعالى خلقه فيه حتى خلقه فيه دفعا للجبر وتحقيقا

للاخبار وقوله قد نظمت لك الى اخر قبل اى خلقت لك جميع مصالحك من الاعضاء
والحواس وساير اسباب المعاش والمعاد فان اطعت فلك الثواب وان عصيت
فلك العذاب اقول لا يبعد ان يكون القول المذكور قول الامام عليه السلام بل لعله
الاظهر في المقام والله ولي الانعام **الحديث العاشر** في البداء في الكافي عن ابي بصير
عن ابي عبد الله ع قال ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون
البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبياءه فنحن نعلمه **بيان** البداء في الله تعالى من اركان
ما ذهب اليه اصحابنا الامامية والاخبار به متكاثرة منها ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم
الخمر وان يقر لله بالبداء ومنها ما عبد الله بشيء مثل البداء ومنها ما عظم الله بمثل البداء
ومنها لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه ومنها
الخبر الطويل المروي في علل الشرايع عن الرضا ع في جواب سليمان المروزي حيث
انكر البداء فاجابه ع بجملة من ايات الكتاب واقوال ابائه الائمة الاطياب من اراد
الاستقصاء فيه فليرجع الى ما هنالك وعن كثير من المخالفين انهم شنعوا على اصحابنا
في ذلك لتوهمهم ان ما ينسبونه اليه تعالى هو البداء بمعناه الظاهر الذي هو ظهور راي
لم يكن وهو افتراء عليهم وحاشاهم عن نسبة الجهل اليه تعالى بل المراد بالبداء الذي
ورد في الاخبار وذهب اليه العلماء الاخيار هو انه تعالى يقدم ما يشاء ويؤخر ما
يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وانه تعالى كل يوم في شان من خلق ورزق
واماتة واحياء وغيرها ففي اثبات البداء رد على اليهود القائلين بان الله تعالى قد فرغ
من الامر كما ينطق به ما اشرنا اليه من خبر سليمن وفيه تعظيم لله تعالى بانه الفاعل لما يشاء
والمعطي لكل احد ما يستحقه من النعماء او البأساء حسبما يريد في الارزاق والاعمار

بصلة

بصلة الرحم ونحوها او يمحوهما وينقص منهما بتركها فالاقرار بالبداء يدعو العبد الى طاعة
الله والتوجه اليه وارتكاب الاعمال المرضية لديه ويمنعه عما يحمله النفس الامارة عليه
ويوقعه بين الخوف والرجاء اللذين هما جناحان للمؤمن فيحوز بذلك كمال النشأتين
ويفوز الى سعادة الدارين ومن هنا قال ع ما عبد الله بشيء مثل البداء اي ما عبد
بعبادة مثل العبادة التي هي الاقرار بالبداء لان هذا الاقرار هو اصل كل الخيرات
والداعي اليها او المراد ما عبد الله بعبادة مثل العبادة الناشئة عن الاقرار بالبداء
اذ العبادة الناشئة عنه ناشئة عن معرفة بالرب وبصيرة بافعاله وصفاته من قدرته
وحكمته ورحمانيته وبالجملة فالبداء منه تعالى هو انه تعالى يجري الاشياء على وفق
المصلحة والحكمة وعلى ما يقتضيه الاسباب الشهودية والغيبية مثلا انه تعالى خلق
زيدا وجعل بنيته بحسب استعداده وقابليته بحيث يبقى خمسين سنة وكتب ذلك
في لوح من الالواح او في صدر ملك او نبي ولكنه تعالى جعل صلة الرحم سببا لزيادة
عشر سنين مثلا وقطعه سببا لنقصانها فاذا وصل وصار عمره ستين او قطع وصار
اربعين فقد محي الخمسون عن المحل الذي كتب فيه واثبت فيه ستون او اربعون فهذا
بداء وظهور بعد خفاء بالنسبة الى من كان علمه ناشئا عما راه في ذلك اللوح او عما
استنبطه من بنية زيد واستعداده فقط واما الرب المحيط بجميع الامور فلا تغير
في علمه اصلا فانه تعالى يعلم مقتضى البنية ويعلم مقتضى الوصل والقطع ويعلم انه
يصل ويكون اربعين ويكون هذا الذي انه يصل ويبقى ستين مثلا مكتوبا
في لوح اخر يسمى باللوح المحفوظ كما ان الاول يسمى بلوح المحو والاثبات قال العلامة
المجلسي رحمه الله في الاربعين ان الايات والاخبار تدل على انه تعالى خلق لوحين

اثبت فيها ما يحدث من الكائنات احدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه اصلا و
هو مطابق لعلمه تعالى والآخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئا ثم يمحوه لحكم كثيرة
ثم قال بعد ان مثل بما ذكرنا والتغير الواقع في هذا اللوح يسمى بالبداء اما لانه مشبه به
كما في سائر ما يطلق عليه تعالى من الابتلاء والاستهزاء ونحوهما او لانه يظهر للملائكة او
للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما علموا اولا واى استبعاد في تحقق هذين اللوحين
واى استحالة في هذا المحو والاثبات حتى يحتاج الى التأويل وان لم يظهر الحكمة فيه لنا
مع ان الحكمة فيه ظاهرة منها ان يظهر للملائكة الكاتبين في اللوح والمطلعين عليه لطفه
تعالى بعباده وايصالهم في الدنيا الى ما يستحقونه فيزدادوا به معرفة ومنها ان يعلم
العباد باخبار الحجج ان لاعمالهم تأثيرا في صلاح امورهم وفسادها ومنها انه اذا اخبر
الحجج اخبارا من كتاب المحو والاثبات ثم اخبروا بخلافه يلزمهم الاذعان به يكون في
ذلك تشديد للتكليف عليهم تسبيبا لمزيد الاجر لهم كما في سائر التكاليف الشاقة فيها
يمتاز من فاز بدرجة اليقين عمن ليس له قدم راسخ في الدين ومنها ان تكون هذه
الاخبار تسلية لقوم من المؤمنين المنتظرين لفرج اولياء الله كما روي في قصة نوح
حين اخبر بهلاك القوم ثم اخر ذلك مرارا وكما روي في فرج اهل البيت ثم من ان الشيعة
تربى بالاماني منذ مائتي سنة انتهى ملخصا تذنيب لما لم يتفطن جماعة من الخاصة
كثير من العامة الى تحقيق البداء على ما تقدم اختلفوا فيه على اراء مختلفة فمنها ما عن
المحقق الطوسي من انه انكر البداء بل انكر ذهاب الاصحاب اليه ايضا قائلا ان القول به انما
كان لاجل رواية رووها عن جعفر الصادق ع انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعده
فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى ع فسئل عن ذلك فقال

بدا لله في اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا
انتهى وما ذكره غفلة عن مذهب الاصحاب وعن الاخبار المتكاثرة الواردة في
هذا الباب فانها متظافرة معتبرة وان كان ما نقله من الرواية غير معتبرة سندا ولا
متنا ومنها ما عن الشيخ والسيد من ان البداء عبارة عن النسخ وستعرف ما فيه ومنها
ما عن الاول انه حكى عن الثاني وجها آخر وحسنه جدا وهو امكان حمل البداء
على حقيقته بان يقال بدا له تعالى اي ظهر له ما لم يكن ظاهرا له من الامر والنهي لان قبل
وجود الامر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين وانما يعلم انه يأمر او ينهى في المستقبل و
اما كونه آمرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي ورد بانه غير حسن لاستلزامه
عدم علمه تعالى بالشيء قبل وجوده او ما لا يحصل له وهو كما ترى ومثله ما عن ابن الاثير من
ان البداء وهو ظهور رأي جديد لا يلزم ان يكون عن ندم عما فعل بل ربما يختلف الاراء
باختلاف الاوقات والازمنة وذلك ان الندم كما يستحيل عليه تعالى فكذا ظهور شيء لم يكن
ظاهرا يستحيل عليه تعالى ايضا لاستلزامه الجهل وتغير الحال ومنها ما عن بعض العامة
من ان البداء بمعنى القضاء ورد بان القضاء السابق متعلق بكل شيء وليس البداء الا فيما
يبدو وثانيها مقالة فارقة الفرق بين البداء والنسخ ان الاول في الامور التكوينية والثاني
في الاحكام التشريعية كذا عن السيد الداماد وفيه ان ظاهر العرف والاخبار عموم البداء
للتشريع ايضا فان اثبات شيء في محل من لوح او قلب ملك او غيره ثم محوه عنه يسمى بداء
سواء كان ذلك الشيء حكما شرعيا او غيره فالنسخ الاصطلاحي نوع من البداء والبداء اعم منه
كما عن الصدوق رحمه الله وما اورد عليه من ان البداء لو كان اعم لم يكن القول به مختصا
بالامامية والنسخ مما لم ينكره احد من علماء العامة وانكروا البداء غاية الانكار مدفوع بان

اختصاصهم بالقول بالبداء باعتبار نوعه المقابل للنسخ كما ان انكار العامة ايضا لكن للاتباع
ان انكارهم مبنى على حمله على معناه الظاهر المستلزم للجهل ونحن ايضا ننكره والمعنى الذي
نقول به لا يصح لهم انكاره وان جعل مقابلا للنسخ لانه مثله مع ان اعتقادهم المباينة لابتناء
اخبارنا العموم نظرا الى ظاهر الاخبار التي قيل كادت تكون متواترة او متواترة مع
تاييدها بالعرف وعدم منافاته الشيء من قواعد العدلية هذا مع ان المورد نفسه اعترف
بالعموم عند ايراده على السيد الداماد قائلا قد يتحقق البداء في الامر التشريعي كما في امر
الخليل بذبح اسمعيل وذكر في الفرق ايضا ان في النسخ يتعدد زمان الناسخ والمنسوخ
ووحدة الفعل الوارد عليه النسخ وحدة نوعية ووحدة الفعل الوارد عليه البداء
وحدة شخصية كما في قصة كلا الاسمعيلين فان الذبح فعل واحد وكون الشخص الواحد
اماما واحد تعلق به الامر والنهي جميعا وقد يورد عليه بان تعلق الامر والنهي بشيء واحد
شخصي غير جائز لانه هو البداء المحال على الله تعالى واقول لا نم كونه بداء محالا اذ لا مانع في
طلب شيء لاجل مصلحة في نفس الطلب لا في ذلك الشيء ثم بعد تحقق المصلحة ينهى عن ذلك الشيء
بعينه ومن هذا يعلم انه لا حاجة في جعل الزمان مختلفا في النسخ ليكون بيانا لانتهاء الحكم
لا رفعا بل لو جعل النسخ وكذا البداء عبارة عن رفع الطلب الصادر لمصلحة بعد انقضائها
او رفع ما ثبت في لوح او غيره لكن لا لم يكن مفسدة اصلا وان ذهب جمع منهم السيد الداماد
الى ان كلا منهما انتهاء الحكم وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع وزيادة
البيان لهذا المرام يطلب مما كتبناه في بحث النسخ من علم الاصول **كلمة جامعة** قوله
ان لله علمين الى آخره ظاهر في ان كلا العلمين حادثان اذ العلم الذاتي هو ذات الله تعالى
والظاهر ان العلم المكنون عبارة عن عالم المشية والامكان لانه الاسم الذي حجبه الله

تعالى

تعالى عن الخلق كما مر في حديث الاسماء وهو العلم الذي لا يحيطون بشيء منه الا
بما شاء بالمشية الكونية وانزله من غيب الامكان الى شهود الاكوان وبعد النزول
يكون من العلم الذي علمه ملائكته وانبياءه وذلك العلم المكنون لا بداء فيه بل يكون
هو مبدأ البداء ومنشاه كما اشار عليه السلام اليه بقوله من ذلك يكون البداء حيث اتى
عليه السلام بلفظة من دون في وذلك لان كل ما يوجد في الكون من التقدم والتاخر والتجدد
والتغير وغير ذلك يكون حاصلا بالمشية اولا من عالم الامكان الذي كان مذكورا
فيه بالذكر الامكاني فهذا الخبر ظاهر في ان العلم الاول المكنون منشأ للبداء وليس محلا
ومورد له وان العلم الثاني ليس منشأ له واما انه مورد له ام لا فمسكوت عنه بل ربما يكون
ظاهرا في كونه موردا له كظهور جملة من اخبار اخر بل صراحتها في ذلك وان كان هنا
اخبار اخر تخالف الاخبار في الظاهر منها ما عن ابي جعفر عليه السلام يقول العلم علمان
فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله
فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه
ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء فانه ناطق بان ما علمه الملائكة والرسل
لا بداء فيه وظاهره ان العلم المخزون يكون في البداء ويمكن دفع المنافاة بان التعليم
قسمان تعليم شهودي وتعليم اخباري فما اوحيه الله تعالى في الكون فقد علمه الله تعالى
محمدا وآله تعليما شهوديا بمعنى انه تعالى اشهدهم خلقها حيث انهم عليهم السلام محال مشيته
وابواب فيضه ورحمته فلا يوجد شيء في الكون الا بهم عليهم السلام وقد صرحت العترة
المتكاثرة بل المتواترة بانهم عليهم السلام عالمون بما كان وبما يكون والمراد بما يكون ما هو مستقبل
بالنسبة الينا واما بالنسبة اليهم عليهم السلام فهو ايضا مما قد كان اذ ما هو مستقبل بالنسبة اليهم

ايضا يكون بعد في الامكان ولا يعلمونه بالشهود الكوني بل اذا علموا به علموا باخبار
من الله تعالى ثم اخباره تعالى لهم ثم بذلك ان كان بطريق الحتم بان اخبرهم الله تعالى
بان ذلك الشيء يكون كذا حتما فهذا مما يعلمونه باخباره تعالى ولا بداء فيه كالانبياء
في العلم الشهودي اما علمهم في الشهودي فلان ما وقع فقد وقع ولا يمكن بعد
وقوعه ان لا يقع وانما يمكن ان لا يبقى على ما وقع واما علمهم في هذا العلم فنظرا
الى حتمه تعالى واخباره بعدم البداء فيه وهو تعالى لا يخلف الميعاد وان كان ذلك الشيء
لا يخرج باخباره تعالى عن امكان خلافه وان لم يكن بطريق الحتم فهذا مما يعلمونه ويجوز
فيه البداء اذ لا ضير في ان يخبرهم الله تعالى بشيء ثم يظهر لهم خلافه لمصلحة فظهر ان ما علمهم
الله تعالى على ثلثة انحاء تعليم شهودي لا يمكن البداء فيه واخبار حتمي يمكن فيه البداء
ولكن لا يقع واخبار غير حتمي يقع فيه التغير والتبدل وح فينبغي التنافي بين الاخبار
بالنسبة الى ما علمه الملائكة والرسل بحمل ما دل منها على عدم وقوع البداء فيما علمهم على
الاولين وما دل على وقوعه فيه على الاخير وقد يجمع بينهما بحمل الاولة على ما وصل
اليهم تماما وابتليغه والثانية على ما يخبرون به من قبل انفسهم او بحمل الاولة على
ما كان بالوحي والثانية على ما كان من جهة الالهام واطلاع نفوسهم على صحف
السماوية او بحمل الاولة على الغالب والثانية على النادر او بان المراد بالاولة انهم
لا يخبرون بشيء لا يظهر وجه الحكمة فيه على الخلق لما يوجب تكذيبهم بل لو اخبروا بشيء
من ذلك يظهر وجه الصدق فيما اخبروا به كخبر عيسى ع والنبي ص حيث ظهرت الحجة والة على
صدق مقالها هذا واما قوله ع فيما نقلناه من الخبر وعلم عنده مخزون يقدم منه
ما يشاء الى اخره فهو وان كان بظاهره موهما لوقوع البداء في العلم الاول المخزون الا

انه

انه لا بد من صرفه عن هذا الظاهر لظهور فساده اذ لو كان البداء والتغير فيه
بالنسبة اليه تعالى لزم الجهل وان كان بالنسبة الى غيره تعالى فالمفروض ان لا اطلاع
للغير عليه فيحمل على كون المراد انه تعالى يقدم من ذلك العلم اي من الامور المذكورة
فيه بالذكر الامكاني ما يشاء اي يوجد بعضها في الكون مقدما على بعض وبعضها
مؤخرا فيخرج من الامكان ما يريد ايجاده في الكون على ترتيب يشاء وقوله ع
يثبت الى اخره الظاهر تعلقه بقوله حيث لو تعلق بقوله يقدم ويؤخر اي انه تعالى يوجد
من تلك الامور ما يشاء ايجاده واما ما لا يشاء فيبقيه في الامكان ولا يخرجه الى
الكون والحاصل انه تعالى بالنسبة الى العلم المخزون يفعل ما يشاء فان شاء ابقاه
في امكانه وان شاء اخرجه الى الكون وما يخرجه الى الكون ان شاء اخرجه مقدما
على شيء اخر بخصوصه وان شاء اخرجه مؤخرا عنه وهو تعالى في جميع الصور عالم
بجميع ما في الامكان والكون من غير تغير بالنسبة اليه تعالى اصلا واما العلم الذي علمه
الملائكة والرسل اي تعليما اخباريا فلا يفعل فيه الا على الوجه الذي اخبر به كما مر هذا
ان كان قوله ع وعلم عنده مخزون بيانا وتفصيلا للعلم الاول المخزون كما هو الظ
ويحتمل ان يكون اشارة الى نوع اخر اي وله تعالى علم اخر ثالث غير الاولين فالعلم
الاول هو الذي لم يطلع عليه احدا والثاني ما علمه الملائكة والرسل تعليما شهوديا
او اخباريا على وجه الحتم بحيث لا يقع في الكون خلاف ما اخبر به والثالث علم مخزون عنده
تعالى لم يخبر احدا به كما هو عنده بل كتب في الواح المحو والاثبات خلاف ذلك المخزون
لمصالح كما تقدم وح فمن يطلع على تلك الالواح ويقع في الخارج خلافه يحصل له البداء بالنسبة
الى ما علمه مما هذه التغيرات من التقديم والتاخير والاثبات والمحو وغيرها فهو انما

بعلم بهذه الامور بعد وقوعها وبعلم من ان المخزون عنده تعالى كان هذا الذي
وقع لا ما كتب في تلك الالواح وان كانت الالواح وما فيها حاضرة عنده تعالى ايضا
فظهر ان كل ما هو مخزون عنده تعالى ولا اطلاع عليه لاحد لا تغيير ولا تبديل فيه اصلا
وانما التبدل بالنسبة الى من اطلع على الالواح المذكورة بعد وقوع ما هو المخزون و
ظهور كونه على خلافها والله العالم **تكملة نافعة** لما اشرنا الى جملة من افعاله
تعالى كان المناسب ان نشير الى بيان فاعليته تعالى ايضا فنقول قال صدر المحققين
في المشاعر والعرشية ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد
او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وحصر هذه الاقسام بان الاول من يصدر عنه
الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منها بما فعل ولا ارادة والثاني من يصدر عنه
بغير ارادته سواء كان من شعور ام لا ويكون على خلاف محبته والثالث من يصدر
عنه بمقتضى ارادة المسخر ويكون ذلك منزاحم من شعوره وارادته ورضاه والرابع
من يفعل بارادته لغرضه المقصود بفعله سواء كان بعونه حصول الدواعي وانتفاء
الموانع او بنفس ارادته والخامس من يكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله ومتعلقا بها
لا عين وجودها عنه وعلمها حين فعلها او عالما بها عين فاعليته لها والسادس
من يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير في ذلك الفعل من غير قصد زايد على ذلك العلم
والسابع من يلقى مثاله في هويات الاشياء بحسب قوابلها ثم قال في الكتابين وما سوى
الثلثة الاول ارادي البتة والاولان خاليان عن الارادة البتة والثالث يحتمل
الامرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطبايعية وبالقصد مع الداعي
عند بعض المتكلمين وبالقصد الخالي عنه عند الاكثر وبالرضا عند الاشراقيين و

بالعناية

وبالعناية عند المشائين وبالتجلي عند الصوفيين ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا
الخيرات وعن كتابه الكبير ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلثة
الاول وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن
الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا و
على اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار وقد اورد عليه في الشرحين بما محصله ان فاعليته
كل فاعل بالاختيار والجبر غير متحقق وان ما يكون بالطبع او بالقسر لا يخلو عن شعور
وارادة وان كان في كل شيء بحسبه وان الثالث وهو الفاعل بالتسخير قد يكون شاعرا
ومريدا وقد لا يكون كذلك لانه يحتمل ان يكون ذا ارادة وشعور وان لا يكون كذلك
فيكون حالاته واحدة في كل ما يصدر عنه بباعث مسخر كما هو ظاهر قوله وان ما اختاره
من كونه تعالى فاعلا بالعناية او بالرضا فيه ايضا على ما عرفهما به يوجبان الجبر وذلك
لان مراده بالعلم ما هو عين ذاته تعالى كما صرح هو به فالعلم الذي هو الذات ان
كان منشأ لوجود الاشياء كافيا في صدورها عنه تعالى او كان هو نفس فعله للاشياء
لم يكن الفاعل مختارا وان كان قال انه تعالى على اي الوجهين فاعل بالاختيار بل يلزم منه
الجبر في افعال العباد وكون الاشياء قديمة غير مجعولة ايضا مع ما في الثاني من لزوم
كون الذات عين الفعل لانه عين العلم الذي هو عين الذات وكذا ما نقل ان
الحق عنده انه تعالى فاعل بالتجلي فانه ايضا فاسد لاستلزامه في الظاهر كون هويات
الاشياء قديمة وانها هي الصور العلمية الغير المجعولة عندهم وان اريد بالمثال انها شيء
غير مجعول كان الفساد اكثر نعم ان اريد به وصف الله تعالى نفسه لعبده الذي هو حقيقة عبده
وهو المسمى بالفؤاد والنور وبالوجود عندهم وبالمادة عندنا واريد بالهويات المعنى

فيها نفس القوابل المساوقة بالظهور وان كان هو مقدّما عليها بالذات كان
ذلك تحتها واما ما ذكره من ان كونه تعالى فاعلا بالقصد يستلزم الاضطرار والتكثّر
والتجسم فغير انه انما يلزم ذلك على ما يذهب هو اليه من انه تعالى يفعل بذاته وان الخلق
ينتهي الى ذاته واما على ما هو الحق من انه تعالى يفعل بفعله ولا ينتهي شيء الى ذاته كما
قال ع انتهى المخلوق الى مثله فلا يلزم شيء اصلا بل الفاعل بالقصد هو اكمل الفاعلين
لكونه فاعلا مختارا بكل دينه من مراتب الاختيار ومرادنا بالقصد والارادة هو فعله
تعالى فاعلا بغير ارادة ولا ان يكون له تعالى ارادة غير فعله لانه تعالى لا يهم ولا يتفكر ولا
يروّي فنفيهم عنه تعالى الفاعلية بالقصد الزائد باطل بل الحق انه تعالى فاعل بالقصد
والاختيار كما عن المتكلمين وان كان على غير ما فهموا هذا ملخص ما اورد عليه وهو
حسن **الحديث الحادي عشر** في جملة من مفعولاته تعالى كاللوح والقلم عن تفسير القمي
عن الصادق ع انه سئل عن ن والقلم قال ان الله خلق القلم من شجرة في الجنة يقال
لها الخلد ثم قال لنهر في الجنة كن مدادا فجمد النهر وكان اشد بياضا من الثلج واحلى
من الشهد ثم قال للقلم اكتب قال يا رب ما اكتب قال اكتب ما كان وما هو كائن
الى يوم القيمة فكتب القلم في رق اشد بياضا من الفضة واصفى من الياقوت ثم
طواه فجعله في ركن العرش ثم ختم على فم القلم فلم ينطق ولا ينطق ابدا فهو الكتاب
المكنون الذي منه النسخ كلها اولستم عربا فكيف لا تعرفون معنى الكلام واحدكم
يقول لصاحبه انسخ ذلك الكتاب اوليس انما ينسخ من كتاب اخر من الاصل وهو قوله
انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون **بيان** الجنة بيان اسناد الاعتبار واختفاء
الاثار وتجلى الجبار وتلك ان يحملها الحافظ ان الحجب حجاب بين المحب والمحبوب عبارة

عن

عبارة عن اختفاء الغيب الاول واحتجاب شمس الازل اذا المتصف بنعيم الجنة كالولد المطلق
والحور والقصور يراحل عن ساحة القرب والحضور وشجرة الخلد عبارة عن مرتبة
الحقيقة والفؤاد فانها مخلوقة للخلود والبقاء لا للزوال والفناء والقلم وهو العقل
الكلي مخلوق من تلك الشجرة بمعنى انه اول غصن منها وثاني الاغصان الروح وثالثها
النفس وهكذا الى اخر المراتب والنهر الذي في الجنة وهو المسمى بنون ويقال له البحر
العاد ايضا هو ما ذكر من شجرة الخلد الا ان كونه ماء باعتبار وجوده وجهته الى
ربه الذي هو مقام الذوبان وبناجوه الاكوان والاعيان وشجرة باعتبار ماهيته
وجهته ابنية وان كانت مضمحلة في جهة وجوده وكونه مدادا باعتبار ان بانجماده مدد الجهة
من جهة الوجود فمقام الفؤاد باعتبار جهته وانيته التي يتشعب منها المراتب ويحصل
عنها الاثار شجرة وباعتبار وجوده وحكايته لمبدئه ماء ويكون اشد بياضا من الثلج
واحلى من الشهد وهذا الماء باعتبار جموده اي توجهه الى الماهية وتقيده بها وامتدادا
لها مداد والرق الذي هو اشد بياضا من الفضة عبارة عن اللوح المحفوظ اي النفس
الكلية وكتابة القلم فيه عبارة عن تنزل العقل بصور ما كان وما يكون الى يوم القيمة
في مقام النفس وطي الرق عبارة عن اخفائه واخفاء ما فيه عمن دونه قال تعالى حكاية عن
عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال تعالى وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجعل هذا المطوي في ركن العرش عبارة
عن كون ذلك الركن محيطا به حافظا له وذلك الركن اما انه الركن الايمن الاعلى باعتبار جهته
العليا فانها محيطة بالجهة السفلى منه التي عبر عنها بالرق فان النفس الكلية كالفؤاد و
سائر المراتب لها جهتان علياهما وهي جهة الوجود والوحدة محيطة بالسفلى التي هي جهة

المهية والكثرة كل بحسبه او انه الركن الايمن الاسفل وهو الروح او الايمن الاعلى
وهو العقل نفسه فان الكثرات المفصلة في مقام النفس مطوية في مقام العقل فكونه
فيه اجمالا لا ابهاما منه لزمن ذلك المقام او انه الايسر الاسفل وهو الطبيعة وكونه
الرق من كون اللب في القشر واخفاء العالي بالسافل والحكم على فم

وقوله عليه السلام فهو الكتاب المكنون اي الرق الذي كتب فيه ما كان وهو كائن هو الكتاب
المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون وهو عليون الذي فيه كتاب الابرار وهو الذي
جميع ما دونه يستفيض منه وينزل عنه والى بعض ما ذكرناه الاشارة في المروي عن
المعاني عن سفيان عن الصادق عليه السلام قال واما ن فهو نهر في الجنة قال الله عز وجل
له اجمد فجمد فصار مدادا ثم قال عز وجل للقلم اكتب فسطر القلم في اللوح المحفوظ
ما كان وهو كائن الى يوم القيمة فالمداد مداد من نور والقلم قلم من نور واللوح
لوح من نور قال فقلت له يا ابن رسول الله بين لي امر اللوح والقلم والمداد فضل بيان
وعلمني ما علمك الله فقال يا ابن سعيد لولا انك اهل للجواب لما اجبتك فنون ملك
يؤدي الى القلم وهو ملك والقلم يؤدي الى اللوح وهو ملك واللوح يؤدي الى اسرافيل
واسرافيل يؤدي الى ميكائيل وميكائيل يؤدي الى جبرئيل وجبرئيل يؤدي الى الانبياء
والرسل ثم قال عليه السلام لي قم يا سفيان فلا امن عليك هذا ما تيسر لي في هذا الخبر ملكا
كان او غيره لان الملك من الالوكة بمعنى الرسالة وكل من الثلثة رسول عن الله تعالى يبلغ
ما اوحى اليه من التشريع والتكوين الى من بعده هذا ما جرى على قلم القاصر تاويل
في تاويل هذا الخبر على نهاية الاختصار ولبعض اجلة مشايخنا الابرار رحمه الله

مع الائمة الاطهار كلام في تحقيق اللوح والقلم يعجبني ذكره بعينه لما فيه من الفوائد
وهو ما اجاب به من سئل حيث قال بين لي حقيقة اللوح المحفوظ بل ظاهره وباطنه
وكيفية كونه علة للاشياء وكيفية احصائه كل شيء وكتابته فيه هل هو صادر الائمة
ام شيء اخر وعلى الاول ما معناه وكيف يكون شيء واحد صدر الهم جميعا فقال
رحمه الله في الجواب عن حقيقة اللوح المحفوظ جوهرة نورانية شفافة من ياقوتة من زمردة
خضراء ماخوذة من تحت جبل الاعراف في اعلى الفردوس في الجنة تحتها الف الف
شبر وسعتها ما بين المشرق الاول والمغرب الاول عند مبدء الوجود الذي يظهر في العود
عند الكشف والشهود عليها تمثال كل ما خلق الله سبحانه في عالم الاكوان قد نقشها
كاتب الازل بقلم الاختراع الذي هو اول غصن اخذ من شجرة الخلد من مداد بحر
الصاد اي المداد الاول في الدواة الاولى اي القابلية الاولى فانتقش جميع ما كان
وما يكون فيها الى ما لا نهاية له في الاكوار والادوار وما يحصل باختلاف الليل والنهار
في الاعلان والاسرار من الظلمات والانوار فجف القلم وختم على فيه فلم ينطق ابدا
جميع التماثيل والصور والهياكل والاشباح المنقوشة في ذلك اللوح الجوهرة المجردة
البسيطة كلها حدود بسم الله الرحمن الرحيم بل الاصل الذي تفرع عليه تلك الفروع
كلها هو الباء في هذه الكلمة المباركة فافهم الاشارة ولا تقتصر على العبارة واما ظاهره
فاعلم ان اللوح المحفوظ هو العالم الكلي بما فيه فانه لوح قد نقش فيه كل ما يكون وما كان
فان ما يكون قد كان في رتبة يكون الا ان الخلق من جهة احاطتهم وعدم كليتهم وتجزيهم
لا يحيطون بكلها على دفعة واحدة ولا يقدر على تلك الاحاطة الا الخارج عن دائرة
الاكوان في الوجود المقيد فالعالم هو الكتاب الاكبر وهو الذي اراد سبحانه بقوله وكل

شيء احصيناه كتابا لعله احصى وكتب ونقش واوجد فيه كل شيء عنده تعالى
في ملكه على سبيل التفصيل وهو قوله تعالى وفيه تفصيل كل شيء وفيه تبيان كل شيء
اذا القرآن طبق العالم الكلي وهذا اللوح على ثلث ورقات الورقة الاولى فيها كتابة
الذوات والحقايق واللطايف من الافئدة والعقول والنفوس والطبايع والمواد
والاجسام قد نقشت هذه المراتب باحوالها وكينوناتها الذاتية في الورقة العليا
وهي الاولى الثانية فيها كتابة الصفات والاقتضاءات والنسب والاضافات و
القرانات وساير الاحوال العارضة للاشياء من جهة الصفات والتوصيفات وانحاء
الاضافات وفيها تثبت الاعمال التي تكتبها الملائكة والحفظة الثالثة فيها كتابة الاشباح
والمثل بجميعها الناشية من الورقتين الاوليين مما في المرايا والاذهان والعقول
وساير المدارك والمشاعر وكل من هذه الثلثة الاوراق يشتمل على ثلث صفحات
الصفحة الاولى فيها مكتوب من الامور الحتمية التي لا يمكن تغييرها وتبديلها وذلك
ما وقع من الافعال الثلثة اذ بعد ما وقع يستحيل ان لا يقع فنقش وكتب الوقوع
فيستحيل محو هذه الكتابة نعم يمكن محو الواقع واثباته اي تغييره على حسب مقتضى علمه
تعالى الثانية ما كتب فيها من الامور الحتمية التي يمكن تغييرها وتبديلها اي محوها
واثباتها لكن الحكمة لا تقتضي ذلك من جهة وعد الله ولن يخلف الله وعده وذلك
كاسعاد الاشقياء واشقاء السعداء من الانبياء والاولياء وامثالها مما جرت الحكمة
وسبقت المشية ونفذت القدرة بايجاده واحداثه الثالثة ما كتب فيها من الامور
المشروطة فاذا تمت الشرايط حتمت والا يجري وقوعها وعدمه ومجموع هذه الامور
المسطورة مكتوب في كتابين كتاب الابرار في عليين وما ادريك ما عليون كتاب

مرقوم

مرقوم يشهده المقربون الثاني كتاب الفجار لفي سجين مجموع اوراق هذا
اللوح الاعظم ثمانية عشر ورقة وهذا هو اللوح المحفوظ عن التغيير والزوال
لان كل ما يتغير ويتبدل فانما هو فيه في نفسه محفوظ عن التغير والتبدل ولذا
نقول ان اللوح المحفوظ هو الكلي ولوح المحو والاثبات هي الالواح الصغار التي في
جوفه ولا حد لتلك الالواح الصغار الجزئية وانواعها ما ذكرنا لك فافهم واما ثانيا
فاعلم ان اللوح المحفوظ هي النفس الكلية وهي الكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها وهي الباء في البسملة كما قال النبي صلى الله عليه وآله ظهرت الموجودات من باء بسم الله
الرحمن الرحيم فالقلم هو العقل واللوح هو النفس والعقل وهو اول ما خلق الله
سبحانه والاشياء كلها فيه مذكورة بالاجمال وتفصل في النفس وتنبسط وهو اللوح
الجامع لكل ما كان وما يكون الى يوم القيمة اذ ليس هناك امتداد زمان من مضي
وحال واستقبال ليتصور فيه التدريج فكل الاشياء اشباحها وهياكلها الذاتية
قد نقشت فيها ومنها يظهر في الوجودات الزمانية مثال ذلك اذا اردنا ان نصنع
سريرا مثلا نتصور صورته في خيالنا ثم نظهرها في الخارج فلولا تلك الصورة الخيالية
لما اوجدت الامر الخارجي فكذلك الاشياء قد نقش الله تعالى اصولها وذاتها وجهاتها
جميعا في ذلك اللوح ومنه يظهر في الوجود لاظهار سر المعبود فالموجود في عالم الملك
هو صورة ما كتب في اللوح المحفوظ وهي الورقة الوسطى والورقة السفلى هي ما ينتزع
خيالك من هذه الاشياء الموجودة في هذا العالم وما ينتقش في المرايا وما ينفصل
عن الاشياء من الاشباح المنفصلة كل ذلك هي الورقة السفلى فكانت لهذه اللوح ثلثة
اوراق الاولى العليا هي الاصول والثانية صورتها والثالثة صورة الصورة وشبح الشبح

فافهم والمجموع هو اللوح المحفوظ الذي ذكرنا سابقا واما بالعشرة وهو الذي فيه مراتب
فاعلم ان اللوح المحفوظ هو صدر الامام وهو الكرسي الذي وسع السموات والارض
وهو الامام المبين الذي قال تعالى وكل شيء احصيناه في امام مبين وهو الكتاب
الاكبر الاعظم الذي فيه علم الله سبحانه قال علمها عند ربي في كتاب وقال تعالى اولم يروا
ان الله يعلم ما في السموات والارض ان ذلك في كتاب وقال تعالى قد علمنا ما تنقص
الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ والكتاب في هذا المواضع كلها هو الامام لقوله تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقد تواترت الاخبار بان
هذا الكتاب هو امير المؤمنين ع حين يقرأ اعمال الخلائق عليهم يوم القيمة وهم ينظرون
الى صحايف اعمالهم وهو ع على الوسيلة منبر النبي ص فاللوح الحقيقي هو صدر الامام
اولا وبالذات وانما كان كذلك لانه الواسطة في الايجاد والباب الاعظم لتمكين الايجاد
للايجاد والفيض الايجادي لا يتعداه ابدا والا لم يكن بابا ولم يكن اول ما خلق الله
تبارك وتعالى وهو قوله عليه السلم في الزيارة بكم فتح الله وبكم يختم وقوله ان ذكر الخير
كنتم اوله واصله وفرعه ومعدنه وماواه ومنتهاه وهو قوله تعالى في الحديث القدسي
ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن والامام ع هو العبد
المؤمن الذي وسع قلبه جميع العلوم الالهية والخزاين الصمدانية ولما كان جريان الفيض
على نوعين احدهما على جهة الاجمال وهو المبدأ الاول وثانيهما على جهة التفصيل وهو
المبدأ الثاني وكان القلم هو صاحب مقام الاجمال واللوح هو صاحب مقام التفصيل
وبالقلم يفصل في اللوح وكذلك العرش فلك الاطلس صاحب مقام الاجمال والكرسي
الفلك المكوكب وفلك الثوابت صاحب مقام التفصيل وجب ان يكون مقام القلم والعرش

هو



هو النبي ص ومقام اللوح والكرسي هو الامام ع والفيض لما كان يتنزل من الخزاين العلوية
الغيبية كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كان الامام
هو اول الخزاين التفصيلية فلا يوجد شيء في العالم من ذات او صفة لفظا او معنى
الا وينتقش ويظهر اصله ووجهه من الله في صدره الشريف ع ثم ينزل منه الى سائر
الخلق وهذا اللوح هو اللوح المحفوظ الذي هو علة الاشياء والموجودات كلها
منه تبدأ الاشياء واليه تعود بالكمال وهذا بيان نوع كونه علة الاشياء واما تفصيل
الامر في ذلك فيحتاج الى بسط طويل في الكلام ولكن لان موقعه والاشياء المفصلة
كلها اشباح منفصلة كالشبح الذي في المرآة فلا يوجد شيء في العالم الا وينتقش فيه
من هذا اللوح
اي في باطن مواضعهم ان كان حسا او في ظلها لغيرهم ان كان باطلا وذلك اللوح محفوظ
عن التغير والتبدل والابادة والزوال وهذا احد معاني قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه بارجاع الضمير الى الشيء وذلك هو وجهه وكتابه في هذا اللوح ولذا قال
عز وجل قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ كما انك تصورت صورة
الكتابة اولا ثم اوجدت تلك الكتابة في الخارج ثم محيت الكتابة لكن وجهها الذي كان في
خيالك ما محي ولا تغير وانما هو باق تحدث الكتابة اذا اردتها على تلك الصورة وعند
الامام ع هو محل العلوم الالهية المتعلقة بالاشياء والمعلومات على جهة التفصيل
سواء حدثت تلك المعلومات في الخارج الوجودي الشهودي ام لم توجد كعلمك
بالاشياء التي تصنعها سواء صنعتها واظهرت صنعتها ام لا وسواء ابقيتها اظهرت من ذلك
الصنع او محيته فعلمك لا يزال موجودا كذلك صدر الامام ع بالنسبة الى الموجودات
كلها فصورها الذاتية كلها عنده ثم اذا اراد الله سبحانه اظهارا لشيء من تلك الاشياء

اظهر مثال ذلك الشبح في كون من الاكوان المنقوشة في ذلك اللوح ايضا كالظلمات شبحك
في المرآت فافهم هذه العبارات المكررة واما قولكم كيف يكون شئ واحد صدر لهم
جميعا فاعلم ان الفيوضات والواردات والخيرات كلما تنزل على رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم اولا لكنها على وجه الوحدة والبساطة والاجمال ثم ترد كلها على صدر
مولانا امير المؤمنين عليه السلام على جهة التفصيل والانتشار والانبساط ثم ترد ذلك كله
بواسطته الى الحسن ثم ورود العلم من المعلم الى المتعلم وعدم نقصان احدهما شيئا
من ذلك ثم منه الى اخيه الحسين عليه السلام ثم منه ثم الى القائم عليه السلام ثم منه عليه السلام
الى الائمة الثمانية عليهم السلام ثم منهم ثم الى الصديقة الطاهرة ع وهذه هي الامانة التي
امر الله سبحانه اياهم ان يؤدوا الى اهلها كما قال تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا
الامانات الى اهلها وهم ع بعضهم اهل لها من بعض فما عند احدهم من احكام هذا
اللوح هو عند الآخر وهو قولهم ع لئلا يكون آخرنا اعلم من اولنا ثم من فاطمة ع ثم
دونها بالشبح والمثال يوجد من الفائض وجد للانبياء عليهم السلام وهكذا حتى ينتشر
اشباح بعض وجوه ذلك اللوح واشباح اشباحه واشباح اشباح اشباحه وهكذا
في العالم والموجودات الخارجية من الغيبية والشهودية فالشئ الواحد كان صدر لهم
جميعا على التفصيل الذي ذكرت وكذلك الشئ الواحد حتى ينزل من تلك الخزائن
المائة واربعة عشر الى ان يظهر في الوجود مشروح العلل مبين الاسباب فافهم والله اعلم
لسلم انتهى كلامه رفع الله مقامه وقد نقلناه بطوله لكثرة محصوله الحديث الثاني عشر
في العقل والنفس ان اعرابيا سئل امير المؤمنين عليه السلام عن النفس فقال ع
عن اي الانفس تسئل فقال يا مولاي هل النفس انفس عديدة فقال عليه السلام نعم نفس

نامية

نامية ونفس حيوانية حسية ونفس ناطقة قدسية ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي
ما النفس النباتية فقال قوة اصلها الطبايع الاربع بدء ايجادها عند مسقط النطفة
مقرها الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو والزيادة وسبب فراقها
اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود
مجاورة فقال يا مولاي وما النفس الحيوانية قال ع قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها
الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحياة والحركة والظلم والغشم
والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها اختلاف
المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتعدم
صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال يا مولاي وما النفس الناطقة
القدسية قال قوة لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية
الدينية موادها التأييدات العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الآلات
الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة فقال
يا مولاي وما النفس اللاهوتية الملكوتية قال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات
اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلت واشارت وعودها اليه اذا كملت
وشابهته ومنها بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة
طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ابدا ومن جهلها ضل وغوى
فقال السائل يا مولاي وما العقل قال العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها
عارف بالشئ قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب بيان قوله عليه السلام اصلها
الطبايع الاربع اي العناصر الاربعة فانها اصل للاغذية التي يكون من الاخلاط الحاصلة

سعبه

منها في الكبد جسم لطيف يسمى روحا بخاريا وهو محل لهذه القوة التي يسميها الاطباء
قوة طبيعية كما يسمون النفس الحيوانية قوة حيوانية والنفس الناطقة قوة نفسانية والقوى
عندهم اصناف ثلثة كما ان الارواح الحاملة لها كذلك لكل قوة روح ومبدأ القوة
الاولى عندهم الكبد ومبدأ الثانية القلب ومبدأ الثالثة الدماغ ولكن عن ارسطو
ان مبدأ الكل هو القلب الا ان لظهور افعالها الاولية هذه المبادي نقله ابن سينا عنه
في موضع من القانون وارتفناه قوله عند سقوط النطفة اي في الرحم وقوله عليه السلام
مقرها الكبد اي ابتعاثها منه كما سياتي في حديث كميل انشاء الله ومراده بالنطفة والكبد
اما معناهما الظاهر فيكون بيانا لبعض افراد النفس النباتية وهي التي تكون في الانسان
وكثير من انواع الحيوان او ما هو اعم من ذلك ليشمل النفس النباتية التي في الانسان
والحيوانات والنباتات باسرها فان للنبات ايضا نطفة وكبدا بحسبه اذ كل ما في العالم
موجود في السافل بنحو ومثال وقوله عليه السلام وسبب فراقها الى اخره يعني ان اختلاف
ما يتولد من الاغذية والاشربة بزيادة بعض الطباع الاربع على بعض بحيث يبطل الزايد
الطبيعة فعل الناقصة يصير سببا لفراق تلك النفس وبطلانه تلك القوة لانها انما كانت
حالة في الروح المتكون من الطبايع عند اعتدالها اللايق بها فاذا زال الاعتدال فسد
الروح او لم يتكون فتنتفي القوة لانتفاء المحل الصالح وتعود الى مبدئها واصلها وتعود
محلها الى مبدئه من العناصر الاربعة وبيان ذلك ان العناصر في ابتداء تركيبها قبل حصول
تزوج تام لها تكون من الجمادات الخسيسة فاذا اثر فيها حرارة الشمس وبرودة القمر ووقعت
عليها اشعة الكواكب بدوران الافلاك مع وقوعها في اماكن رطبة ومواضع تصل
اليها الحرارة يحصل لها نضج تام وصفاء اكثر وزوال عنها الغرايب والاعراض ويصير معتدلا

يظهر فيه طبع ما غلب من تلك العناصر واثاره كاليواقيت التي غلب فيه الحرارة وصار
لونه احمر والالماس الذي غلب فيه البرودة وصار لونه ابيض ولا يظهر فيه حكم الطبايع
بالكلية واذا بلغ حد الاعتدال ووصل في النضج والصفاء الى ما يليق به من الكمال
ظهر فيه كل من العناصر بفعله فيميل الارض الى السفل ويميل النار الى العلو ويجذب
معها الاجزاء اللطيفة الارضية والهواء يحل تلك الاجزاء ويفتحها والماء يدفع فضولها
فينمو الجسم ويكبر ويجذب الغذاء الى نفسه وهذه القوة الظاهرة في العناصر
المعتدلة المجتمعة في الجسم النباتي او في الروح البخاري هي النفس النامية فاذا زال الاعتدال
وبطلت قابلية المحل انتفت تلك القوة وعادت الى ما منه بدئت اي عاد محلها الى
العناصر البسيطة التي كان مركبا منها فالمراد بعود القوة اليها عود محلها اليها فيعود
جزؤه الناري الى النار والهوائي الى الهواء وهكذا اذ نفس القوة ليست مركبة من هذه
العناصر ولكنها لما كانت حالة في ما هو مركب منها يكون حكمها حكم محلها وان شئت فقل
ان هذه القوة كانت كامنة في العناصر وبعد اجتماعها ونضجها على نحو خاص ظهرت في
المركب بفعلها وتاثيرها ولما انتفى ذلك التركيب صارت كامنة كما كانت اولا هذا ما يقتضيه
النظر ويقتضيه كلمات الاكثر ولكن ما يشعر به ظاهر هذا الخبر وينطق به كلام الشيخ الاجل
في غير موضع من شرح المشاعر والعرشية والزيارة ان النفس النباتية مركبة من العناصر
قال رحمه الله في الاول النفس النامية النباتية مركبة من الاربعة العناصر جزء من الغذاء الناري
وجزء من الترابي وجزء من الهوائي وجزآن من المائي اجتمعت الخمسة وانحلت بالانحلال
حتى صارت كيموسا فنضجت بنظر الكواكب فصارت نفسانية نامية وكذا قال
في النفس الحيوانية فهي الثالث في بيان قوله اصلها الافلاك قال اي اصل حركتها

وحوجها لانها بخار تكون من الطبايع الاربع المتعلقة بالدم الاصغر المتعلق بالعلقة
الدم التي في تجاويف القلب الصنوبري التي هي من الجانب الايسر اكثر و ذلك البخار ناش من
من بخار حار يابس جزء ومن بخار حار رطب جزء ومن بخار بارد رطب جزأن ومن بخار
بارد يابس جزء فامتزجها و طبخهما الحرارة والرطوبة بمعونة تاثيرات اشعة الكواكب و
العناصر حتى نضجت نضجا معتدلا و تلطفت حتى ساوت فلك القمر في التلطف والاعتدال
فاثرت فيها نفسه فتحركت بحركته مثاله خشبة يابسة اذا قربت من الجمر بحيث لا يصل
الجمر اليها فلا يماسها ولكن بحرارته اصفرت الخشبة واسودت لشدة حرارة الجمر فلما
كلسها حرارة الجمر حتى وصلت الى درجة الجمرة اشتعلت بالنار وان لم تماسها الجمر لمساواتها
في الرتبة وساواها لما تعلقت بها النار حتى كان نارا كذلك ملك الابخرة لما نضجت و تلطفت
حتى شابهت فلك القمر تعلقت نفسه بها فتحركت بحركته انتهى وقوله ثم عند الولادة الجسمانية
قال ره في الثاني يعني ان الجسم قد لا كان حاملا له في جوفه وصرح هو رحمه الله في غيره
بانه يكون عند تمام اربعة اشهر وقال ره كما في الاول في بيان سبب اي اختلاف المتولدات
لانها اذا اختلفت الطبايع وما تولد منها افسد القوى منها ضده فلم يبق لها قرار في [illegible]
مكانها وحوله فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت اي الى نفوس الافلاك عود [illegible]
لانها من قوى متعددة من الافلاك المتعددة فاذا انفك تركيبها بطلت وامتزج
كل جزء منها باصله كقطرة الماء في البحر وقيل في بيان النفس الناطقة انها جوهر نوراني
ووصف قدسي الهي وانموذج صوري ونقش جهواني وكتاب صوري رباني
فهي هيكل التوحيد والمثل المنزه عن التحديد اصلها النور وكرها اثير الطور وهذه
النفس شعاع من النفس الرابعة اي الكلية الالهية وعرض قائم بها اي بنورها قيام تحقق

وتعلقها

وتعلقها في البدن تعلق اشراق قوله ثم عند الولادة الدنيوية اي عند خروج الجنين
من بطن امه وذلك لان الناطقة هيئة الادراك والمعرفة والعلم والفهم فتوجد عند
وجود مبادي اسبابها التميز المعبر عنه بالولادة الدنيوية كما في الثالث وقد صرح رحمه الله
في الاولين في غير موضع من تصانيفه كما ترى بان المراد بايجادها هو ظهورها في هذا
العالم والا فهي بحسب اصل الوجود سابقة على النطفة وقال رحمه الله في الاول في بيان
قوله معرفها علوم الحقيقية اي علوم المعرفة بالاعمال الصالحة فانها سكن [illegible]
وفي قوله موادها الى اخره اي استمدادها من الانوار العقلية المشرقة على كينونتها [illegible]
قوله ثم عود مجاورة الى اخره لان بدنها دائما يتجدد في اولية فاذا عادت اليه ثم تمزج
لانه كان تحت بدنها حال رجوعها فاذا صعدت الى سيدها المجيد الاعلى لم تتصل
الا وقد تجدد لها بدن قبله وفوقه وهكذا من فضل رفيع الدرجات الذي لا تنقضي خزاينه
فلان المجاورة ليس لها غير مجاورة التجدد دها ولتجدد بدنها ففي كل ان لها بدن جديد
وقال رحمه الله فيه في بيان النفس الملكوتية ما ملخصه ان قوله حية اي لا تموت بل باقية بابقاء
الله لانها وجه الله الذي لا يهلك وبالذات لان حيوتها ليست من فاضل نفس فوقها كالنفوس
الثلث المتقدمة اذ ليس فوق هذه الا العقل لانه لها و كالنطفة للجنين لانها نطفة
الثاني والروح تطور الاول والبدن واشارت بانها بنورها وبه علمت والطاعات كما
قال تعالى تعلمونهن مما علمكم الله فعلم الله تحقق العبودية تجلي الربوبية فلما علمتها تابت
عن ابنها واقامت الصلوة التي امرها بها واتت الزكوة فكانت اخته بعد ان كانت بنته
كما قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم وعودها اليه اذا كملت
وشابهته اي كانت اخته في الدين ومنها بدئت الموجودات كالناطقة القدسية فانها

اذ لا من يدبه منها حتى ذات الله العليا قال ثم يا من دل على ذاته بذاته اي بذاته
التي خلقها وشرفها بخصيصة البرية فقال ذاتي كما قال بيتي وعبدي وشجرة طوبى في
الحديث هي شجرة في الجنة اصلها في دار النبي صلعم وليس مؤمن الا وفي داره غصن
منها لا يخطر على قلبه شهوة الا اتاه به ذلك الغصن الحديث وتسمية هذه النفس
القدسية بهذا الاسم اما على نحو من المجاز او لان الشجرة المذكورة صفتها ومثلها
او خلقت منها على هيئتها وسدرة المنتهى هي على ما ذكره في النهاية من انها شجرة في أقصى
الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين ولا يبعد انها عبارة عن هذه النفس الكلية
لانها هي اللوح المحفوظ وليس وراءه للعلم ذكر اذ ليس وراءها شيء من الصور نعم وراءها
معان في العقل ورقائق في الروح وجنة المأوى عن ابن عباس هي جنة تأوي اليها ارواح
الشهداء وقيل هي عن يمين العرش واقول ان المراد انها تأوي اليها النفوس فهي عرش
لبنان العرش لانها هي الركن الايسر الاعلى منه وهذه النفس هي الشجرة الطيبة وعن
الباقر ع في قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء قال قال رسول الله
انا اصلها وعلي فرعها والائمة اغصانها الحديث وبالجملة فالمراد بها هنا النفس
الطيبة التي هي اللوح المحفوظ وباطن اللوح المحفوظ وعلته فهي نفس الكرسي والثناء
الظاهر من العلم انتهى ملخصا قوله ثم العقل جوهر دراك الى اخره قال رحمه الله في
الاول ايضا العقل لغة الحبس وعند اهل الشرائع والملل يطلق على معان الاول
العقل الذي هو مناط التكليف وقيل في تحديده وجوه منها انه قوة غريزية يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ومنها انه قوة ادراك الخير والشر والتمييز بينهما
والتمكن من معرفة اسباب الامور وذوات الاسباب وما يؤدي اليها وما يمنع منها ومنها

انه

انه العلم ببعض الضروريات وهو العقل بالملكة الثاني انه العلم التام بالشيء الحاصل
من التأمل التام فيه الثالث انه التأدب بالآداب الحسنة في طلب العلم بالاشياء من
حيث حسنها وقبحها وكمالها ونقصها ونفعها وضرها ونحو ذلك الرابع انه التأدب بالآداب
المستفادة من التجارب بمجاري الاحوال الخامس انه جودة الذهن وسرعة انتقال الرأي الذي ينبغي
مع حبس النفس على الحق والبراءة في الحديث العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان
وقد يطلق عليه الذكاء والفطنة والفهم والبصيرة وكذا الكياسة وان كان مع حبس
النفس على ضد الحق مع رعاية مصالح الدنيا فقط فليس بعقل بل يسمى بالنكراء والشيطنة
ويقابل هذا العقل الجهل والحمق والغباوة والبلاهة والبلادة السادس انه ميل
النفس الى الافعال الحسنة وهذا كالذي قبله فطري وكسبي والفطري منه ما يخلق الله
مع خلق النطفة وهو الاعلى ومنه ما يخلق عند الولادة ومنه ما يخلق عند البلوغ و
الكسبي ما يحصل بعد ذلك بتكرر مراجعة العقل في المعاني ومعالجة الصنائع ووقفه كل
العمر وهذا اختياري فمن طلب وجد واما الفطري فقيل انه جبلي والحق انه اختياري ايضا
بل كل الموجودات مختارة لانها اثر المختار السابع انه النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها
في استكمالها علما وتسمى عقلا نظريا وعملا وتسمى عقلا عمليا ويطلق على نفس تلك المراتب
ايضا والمراتب للنظري اربع العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد والعقل
بالفعل وللعملي ايضا اربع تهذيب الظاهر وتهذيب الباطن وتحلي النفس بالصور القدسية
والاستغراق بانوار الجلال والجمال وهي مقام الصدق في مخبر الله انتهى ملخصا واقول
هذه الاطلاقات التي ذكرها رحمه الله للعقل غير الاطلاق المعروف في كلامه رحمه الله
وكلمات الحكماء وهو الاطلاق على العقل الكلي المسمى عند جمع بالعقل الفعال وهو الذي يكون

جميع ما مر من انواع النفس والطاقات العقلية لا من نور لا اثر او اثرا من اثاره وهذا
هو المراد في هذا الخبر وقد اشار اليه رحمه الله حيث قال بعد ما نقلنا عنه من المعاني السبعة
واعلم ان ما يطلق عليه العقل اثنان احدهما الجوهر الدراك للاشيا وهو متعلق بباطن
الجسم الصنوبري الذي في الصدر يتعلق تدبيره وثانيهما عقله وادراكه وبصره وسمعه وهو
متعلق بباطن الدماغ الى اخر ما ذكره رحمه الله وقد عرف هذا العقل بعض مشايخنا
الاجلة حيث قال في جواب من سئل ما تعريف العقل وكيف ادراكه العقل نور الهي
بل ومن الاختراع الاول جوهر مجردة عن المادة الملكوتية والجسمانية والتحيز الزماني
وعن المدة المقدارية المثالية والمدة الزمانية اول نور صدر من صبح الازل وادم الثاني
واول ولد تولد من ادم الثاني الذي هو الوجود المقيد اعني الماء النازل من سحاب
المشية الذي به كل شيء حي ومن حوائه ارض الجرز ارض القابلية اي الماهية الاولى
وهو اول غصن اخذ من شجرة الخلد وهو القلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون
وهو الطور وهو اول ما خلق من الروحانيين عن يمين العرش وهو النور الابيض
الذي منه ابيض البياض وهو روح القدس وهو الملك المسدد للانبيا وهو العمود
من النور الذي به يرى الامام احوال الخلائق وهو النفس الرحماني الثالث وهو
عبد من عباد الله قائم في طاعة الله الى ان قال وادراكه المعاني الكلية المجردة عن الصور
النفسية والمثالية ثم قال فلما خلقه الله سبحانه قال له اقبل فاقبل فاظهر الله سبحانه باقباله
الذي هو ادباره عنه حقايق الاكوان والاعيان في كل مرتبة نازلة الى ان اظهر قشره واسفله
في لبه الى ان اظهره القشر المتراكمة وهي الكثيف ثم امره سبحانه بالاقبال فكان اقباله بحسب
الاسباب الظاهرية والباطنية فظهر بظهور الاسباب عند بلوغ الولد اوان الحلم فهنالك

اول الظهور ومقام كمال الولد فيكلف ليكون سببا لكمال الظهور فهو في اول ظهوره عقل
بالملكة اي بالاستعداد والتهيؤ القريب الى الفعل بكمال الظهور والا فهو عقل فاذا
قوي في العلم والعمل كان عقلا بالفعل اي يكون جميع مداركه واحواله حاضرة لديه
واذا قوي ايضا بالعلم والعمل كان عقلا مستفادا مقيدا الى بدنه ويحصل له الاتصال
بعالم اللاهوتية وهذا هو العقل الكلي في العالم الاكبر واما العقل الجزئي فهو في كل
فرد من الانسان بل يعم كل الموجودات وهذا عليه مدار التكليف والسعادة والشقاوة
ولما كان كل شيء مركبا من النور والظلمة كان للعقل ايضا ضد وهي ماهيته لكنها ضعيفة
لزكوا الانوار فيه لكونه من الخلق الاول ولكن العبد اذا انهمك في المعاصي يضعف ذلك
النور وتقوى تلك الظلمة ويكون لها الغلبة فينقلب ذلك النور الذي به عبد الرحمن الى
النكراء والشيطنة يعني يجيء ذلك ويظهر هذه فيبقى للشخص حينئذ ادراك ويفهم الدقائق
ويقع عليه التكليف ولكنه لا يميل الى الخير ولا يقبل على الله ولا على اوليائه انتهى ملخصا
تكملة نفسانية النفس كما يطلق على القوى الاربع المذكورة في الخبر فكذا يطلق على غيرها
ايضا قال رحمه الله في شرح الزيارة ما ملخصه ان النفس اذا اطلقت يراد منها امور احدها
الكلية الاولية وهي حقيقة الشيء من حيث ربه ويراد منها الوجود والنور الذي خلق منه
والفؤاد والنفس التي من عرفها عرف ربه وحقيقته من حيث نفسه وبقا الهها الثانية
وهي حقيقته واصل الشرور كان الاولى حقيقة النور واصل الخيرات وحقيقته مطرود وهي
العين والماهية ومجمع البحرين وهي النفس الناطقة المشار اليها بانا وذلك قول علي عليه السلام
كما في الغرر والدرر وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت
فقد شابهت اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك

لها السبع الشداد وثانيها النفس الامارة بالسوء المعبر عنها بالجمل ولها سبع مراتب
الامارة بالسوء والملهمة واللوامة والمطمئنة وهي الاولى وانما تكون مطمئنة اذا
تركت طبعها وتعلقت فاعلية العقل وكانت اخرى ترضى بفعلها العقل وباكل
صيدها وانا المرضية وهي بعد ما استقامت على الاطمينان فتح الله عليها باب الرضا
فرضيت بما جرى عليها من فضل او عدل فاذا استقامت على ذلك رضيها الله وهي
السادسة المسماة بالمرضية والسابعة النفس الكاملة التي اعتدل مزاجها وفارقت
الاضداد كما تقدم عن علي ع ثم ذكر المعاني الاربعة الاخر مرتبا فقال وثانيها الكلية
الملكوتية الى ان قال وسادسها النفس النباتية وقال ره في النفس الناطقة القدسية
يجوز ارادة الاتحاد بين هذه وبين النباتية المتقدمة المعبر عنها بانا فان هذه فلا يجب
عنها بانا ويجوز ارادة المغايرة بينهما فان المراد بتلك الحقيقة الجامعة لهذه وللوجود و
المراد بهذه القوة المتقومة بتلك الوجود المعبر عنه بالمادة على الحصة الحيوانية وهي صورة
اجابة تلك الحصة لدعوة الحق وهيئتها المتميزة بالحد ودائرته بالمتحصات اللاحقة
كالعلم والحلم والتقوى والطاعة وغير ذلك من حدود التقدس والحكمة واقول ان
المراتب السبع التي جعلت هنا الجبل الذي جعل مقابلا للنفس الناطقة قد يجعل من
مراتب النفس الناطقة وقد يقال ان النفس في ذاتها من عالم الانوار فان بقيت على صفائها
ولم يظلم عليها بمخالفة العقل ازداد نورها وقوتها وصارت مؤثرة في غيرها كالحديد المحماة
بالنار والا حجبتها كثافة الادبار ولوازمها فيحصل لها المراتب السبع الى ان قال وفي
موضع من شرح العرشية ان النفس هبطت الى البدن من المحل الارفع وهو عالم الملكوت
الى ان قال وبازاء هذه النفس الصالحة نفس امارة وهي الكلب من اهل الكهف ولها

سبع

سبع مراتب ثم قال بعد ذكر المراتب السبع ان هذه النفس ليست هي الامارة وشيئا
من مراتبها الثلث الاولى واما الاربع الاخيرة فيتحد معها اتحاد مجاورة وتعاون
ومضافات الى اخر ما ذكره وعليك بالجمع بين هذه الكلمات بعد المراجعة التامة و
التامل فيها والله الهادي الى ظواهرها وخوافيها **تبصرة روحانية** في الكافي عن
المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن علم الامام بما في اقطار الارض
وهو في بيته مرخى عليه ستره فقال يا مفضل ان الله تعالى جعل في النبي خمسة ارواح
روح الحياة فبه دب ودرج وروح القوة فبه نهض وجاهد وروح الشهوة
فبه اكل وشرب واتى النساء من الحلال وروح الايمان فبه امن وعدل وروح
القدس فبه حمل النبوة فاذا قبض النبي ص انتقل روح القدس فصار الى الامام
وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو والاربعة الارواح تنام و
تغفل وتلهو وتزهو وروح القدس كان يرى به اقول المراد بروح القدس اما
العقل الكلي الذي قد يعبر عنه بالملك المسدد لهم ع او نفوسهم الملكوتية الالهية التي
اصلها ذلك العقل منه بدئت وعنه وعت والنور الاصفر الذي هو البرزخ بينهما
كما ستعرف وليس المراد بها عالم امره تعالى الذي يوجد به الاشياء ويكون هو ناشيا
من ذاته تعالى نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر كما في المشاعر لفساده حيث قال ان
الروح مخلوقة بالامر لا انها نفس امره تعالى وامره تعالى لا يكون ناشيا من ذاته تعالى فانه
ولادة بالظاهر بل الامر خلقه الله تعالى بنفسه لذلك الامر واما الارواح الاربع الاخر
ففي المشاعر ايضا ان المراد من روح الايمان العقل المستفاد الذي صار عقلا
بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة ومن روح القوة النفس الناطقة الانسانية وهي

عقل هيولاني بالقوة ومن روح الشهوة النفس الحيوانية ومن روح المدرج
وهو الذي عبر عنه فيما نقلناه من الخبر بروح الحياة الروح الطبيعي اي النفس
النباتية قال وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في الانسان على التدريج
ولا يخفى ما فيه ايضا مما اورده عليه في الشرح حيث صرح في موضع بان مراد الامام
بروح الايمان ليس ما اراده المصنف لانه يعني بها نور اليقين الناشي عن الاعمال
الصالحة والنيات الخالصة وقال في موضع اخر اعلم ان روح الايمان ليست هي
العقل لان العقل وجه الوجوه اي الفؤاد وله هيكل معنوي مركب من حد وجودي جبروتي
معنوية احدها روح الايمان فروح الايمان ركن من اركان العقل الشرعي لانه
نور صور على هيئات هياكل التوحيد وصرح ايضا بان الارواح الثلثة الاخر
ليست هي ما ذكره مخالفا لهذا الخبر وغيره بل كل الثلث من قوى الحيوانية الفلكية بل
روح الشهوة مساوقة للنباتية لان النمو انما يكون بالاغتذاء بالملايم ولا نعني بروح
الشهوة الا الميل الى الملايم وهذا موجود في النطفة والام لم تكن علقة ثم نعم هي في
الحيوان اظهر وهي تلك بعينها ولكنها قبل ضعيفة واورد رحمه الله على ما ذكره من تعاقب
الارواح ايضا بان الثلث المذكورة متساوقة لكون كل من متممات الاخرى قال رحمه الله
نعم اذا قطعنا النظر عن الحقيقة واعتبرنا الظاهر نقول روح القدس مقدمة في الحصول
الدهري على روح الايمان وفي الحصول الزماني مؤخرة عنها ومن دون روح الايمان
في الحصول الدهري روح القوة لكونها من اثار الطبيعة الكلية ومن دون روح القوة
روح المدرج في الدهري وهي بعد روح الشهوة في الحصول الزماني لوجودها
في النطفة انتهى ملخصا اشعة ابانية المروي من كتاب التوحيد عن ابي عبد الله

ان

ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها وفيما روي
امير المومنين ع اشد اتصالا من شعاع الشمس لا من اتصال شعاع الشمس وقد يجعل
هذا اوجه لان المتصل عليه هو شعاع الشمس لا اتصاله والمراد بروح الله هي الروح
المخلوقة الشريفة المنسوبة اليه تشريفا وتعظيما وهي الروح الكلية التي هي النور الاصفر
والركن الايمن الاسفل من العرش وهي روح محمد ص واهل بيته الطاهرين والمراد
بالمومن هنا اما الانبياء فيكون روحهم نفس شعاع روح الكلية بلا واسطة او ما
يعمهم وساير المومنين فيكون المراد بشعاع الروح الكلية ايضا ما يشمل شعاعها
بواسطة وبلا وجه اشدية الاتصال من شعاع الشمس مع ان الاثر والمثال
لا ينبغي ان يكون مخالفا للممثل لان عالم المجردات اشد من عالم الاجسام فيكون
فيما نحن فيه اشد من عالم الشهادة وقد تطلق الروح على العقل الذي هو
النور الابيض والركن الايمن الاعلى كقوله ص اول ما خلق الله روحي وهذه يقال لها
الروح من امر الله والاولى من امر الرب وتطلق على معنيين اخرين ايضا وهما الروحان
اللذان على ملائكة الحجب اي النفس الكلية والطبيعة الكلية اللتان هما ركنان اخران
من اركان العرش فانهما روحان بالنسبة الى افئدة السلاسل النازلة تحيطان بها فانهما
عليها وتلك الافئدة يطلق عليها الكروبيون وملائكة الحجب ايضا لانها حجب ووسايط
بالنسبة الى ما دونهما وان شئت قلت ان الروح تطلق على روح القدس والروح من
امر الرب والنفس التي لا يعلم ما فيها عيسى والروح على ملائكة الحجب كما في دعاء الصحيفة
وهؤلاء هم الاركان الاربعة للعرش وهم الملائكة العالون الذين لم يسجدوا لادم ولكن
الغالب فيما اذا اطلقنا الروح في مقابلة العقل والنفس هو ارادة المعنى الاول الذي

يكون بين خالقيهما وبقاء الدور فيما لا يس وعالم الرقايق والكون الهوائي ابتم كما يقال
للعقل الكون الجوهري وللنفس الكون المثالي **الحديث الثالث** في حدوث العالم في
الكافي عن ابي الحسن الرضا ع انه قال اعلم اعلمك الله الخير ان الله تبارك وتعالى قديم والقدم
صفته التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار
العامة معجزة الصفة انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه وبطل قول من زعم انه
لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل
معه ولو كان قبله شيء كان الاول ذلك الشيء لا هذا وكان الاول اولى بان يكون خالقا
للاول **بيان** قوله ع معجزة الصفة اما بفتح الجيم صفة للعامة اي العامة الذين اعجزتهم
صفة القدم التي اقروا بها عن نيل كنهها او عن ان يثبتوا شيئا قبل الله تعالى او معه او عامة
الموجودات التي فانها صفة القدم من اعجزه الشيء اذا فاته فان الكل بالنسبة فقرها
مقرة بحدوثها وبوجود قديم محدث لها او بكسرها وهو ح اما فاعل لبان اي باقرارهم
ظهر لنا هذه الصفة المعجزة لهم وقوله ع انه لا شيء على هذا بيان او بدل للفاعل واما مفعول
للاقرار بتقدير الباء اي باعترافهم بهذه الصفة المعجزة لهم او بدل منه من اقره في مكانه فاستقر
اي باثباتهم هذه الصفة لله تعالى وربما يجعل منصوبا بنزع الخافض اي بان لنا من هذه
الصفة المعجزة انه لا شيء الى اخره وقوله ع وكان الاول اي كان الاول الذي زعم الزاعم
انه قبل الله اولى بان يكون خالقا للاول اي للاله الذي فرضه اولا وجعله مسبوقا بغيره
وفي بعض النسخ بدل قوله ع خالقا للاول خالقا للثاني والمراد واحد فان المفروض اولا
بعد مسبوقيته يصير ثانيا هذا ثم بيان استدلاله ع هو ان العامة اقروا لله تعالى بالقدم
الذاتي اي بانه تعالى الواجب الحق الذي لا اول لوجوده ولا استناد له الى شيء اصلا وهذه

الصفة التي تدل العاقل على انه لا شيء قبله تعالى ولا معه تعالى بل كل ما سواه متاخر عنه مفتقر
الذات اليه وهو معنى حدوثه او هذا الذي ذكرناه من حدوث العالم وان لم يظهر من كلامه
انه مقصود بالافادة بخصوصه بل ظاهره ان المقصود بالخصوص هو نفي ان يكون معه
تعالى او قبله شيء وابطال قول من يزعم ذلك الا انه مدلول الكلام ع جزما ولذا ذكرنا الحديث
لاثباته وكيف كان فالوجه في دلالة صفة القدم على انه لا شيء قبله ولا معه تعالى على ما يشهد
به التامل في هذا الخبر حيث انه استدل به على نفي قبلية شيء ومعيته بلزوم كونه تعالى غير
خالق لذلك الشيء هو ان القديم يجب ان يكون خالقا لجميع ما سواه ولو وجد شيء لا
وهو مخلوق له مستند اليه بواسطة او بدونها والا لم يكن قديما وهو كذلك وان لم يستند
وجهه وذلك لحجة تمامه من ادلة التوحيد مثل انه لو وجد شيء لم يستند اليه تعالى فاما ان لم يستند
الى شيء اصلا او انتهى الى ما هو كذلك لزم وجود مشارك له تعالى في القدم الذاتي ووجوب
الوجود وهو يقتضي تميزا ذاتيا فيلزم التركيب وهو ينافي القدم لان كل مركب حادث بلا ريب
لا شك في انه لو استند جميع ما سواه اليه تعالى كان اكمل من ان يستغني شيء عنه فلو وجد
شيء لم يستند اليه تعالى كان نقصا في حضرته تعالى والناقص لا يكون قديما فظهر ان العامة
المقرين بقدمه تعالى يعجزهم الاقرار بهذا الوصف عن ان يثبتوا شيئا معه تعالى او قبله اذ لو
اثبتوا ذلك لزمهم القول بالحدوث وانكار ما اقروا به من القدم وبطل قول من زعم انه
كان قبله تعالى شيء كمن زعم ان الوجود او العلم او القدرة او غيرها مشترك بينه تعالى وبين غيره
وانه تعالى فرد حقيقي لها وذلك لان تقدم العام على الخاص من اوليات العقل كما صرح
به السعيد القمي رحمه الله وبطل ايضا قول من زعم ثبوت المعدومات والصور العلمية في ذاته
تعالى او في صقع من الربوبية او كونه سبحانه عين تلك الصور الى غير ذلك من الهذيانات الشنيعة

فى السن المتفلسفه والاشاعره والمعتزله انتهى كلامه وهو حسن وان كان ما ذكره فى
بيان الحديث تكلفا غير ملايم لسياقه كما لا يخفى على من نظر الى عبارته **ملخص مرام قد سبق كلام**
فقد تبين من كلامه الله تعالى الذى اوردنا العاميه ونلخص منه البيان الذى ذكر ان جميع
ما سواه تعالى حادث بمعنى ان كلها مخلوق خلقها الله تعالى باسرها بفعله الذى خلقه تعالى
بنفسه من غير فرق فى ذلك بين المجرد والمادى والزمان وغيره وليس المراد بخصوص
الحدوث الزمانى بمعناه المتعارف لعدم صحته فى المجرد والزمان وما ساوقه وما فى
المشاعر حيث قال العالم بجميع ما فيه حادث زمانى اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم
زمانى ثم قال وبالجمله لا شى من الاجسام والجسمانيات الماديات فلكيا كان او عنصريا
نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهويه غير ثابت الوجود والتشخص غير مستقيم اما
اولا فلان من جمله ما فى العالم المجردات وهى ليست زمانيه وان اريد بالعالم عالم
الاجسام بقرينه ما بعده ففيه ان الاجسام مساوقه للزمان وعندهم ان الزمان منتزع
من حركه الفلك واما ما كان فلا يصح كون الفلك التاسع مسبوقا بعدم زمانى اذ لا زمان
سابقا عليه واما ثانيا فلان تجدد الهويه لا اختصاص له بالماديات كما خصصه بها بل
المجردات كلها حتى العقول والمتبرا منها كالاجسام محتاجه فى بقائها الى المدد وكلما
يحتاج الى المدد لا يكون الا متجدد الهويه غير ثابت الوجود والتشخص هذا ثم انه استدل
فيها الى الحدوث تاره من جهه تجدد الطبيعه التى هى صوره جوهريه سارية فى جميع
الاجسام قال وهى ابدا فى التجدد والسيلان ولا سبب لحدوثها وتجددها لان
الذاتى غير معلل بعله سوى عله الذات وبها يرتبط الحادث بالقديم وما جعله الحكما
واسطه فى الارتباط وهى الحركه غير صالحه لذلك لان الحركه امر عقلى اضافى عبارته

عن خروج الشى من القوه الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه والزمان كميه ذلك
الخروج وشى منهما لا يصلح واسطه وكذا الاعراض فلم يبق الا ما ذكرنا وتاره من جهه
اثبات الغايات للطبايع وانما تستدعى من جهه استكمالاتها الذاتيه وحركاتها الجوهريه
ان يتبدل عليها هذا الوجود ويهدم هذا البناء انتهى ملخصا واورد عليه فى شرح خير
مما ملخصه ان تجدد الطبيعه وان كان دليلا على الحدوث لان التجدد انما يكون للمتغير
الفانى الا ان الطبيعه التى هى الصوره الجوهريه والماهيه ليست سارية فى الجسم اذ الجسم
انما هو جسم بمادته وصورته ولعله اراد بالجسم المادة وان نفى السبب لحدوث الطبيعه
لا وجه له لان الحدوث ان لم يكن شيئا لم يكن المتصف به حادثا مثل قديما وان كان شيئا
فله سبب وعله السبب الذاتى ان كان غير الذات فعلته ايضا غير عله الذات فان كل
شى له جعل على حده غايه الامر ان يكون جعله تابعا لجعل اخر كجعل الماهيه حيث انه تابع لجعل
الوجود ومترتب عليه كترتب الانكسار على الكسر بل نقول عن جعل الكسر وجعل الانكسار
جعلان اخران ايضا جعل التلازم بينهما وجعل التزام احدهما الاخر وان الارتباط بين
الحادث وفاعله القديم وهو ايضا حادث قال انتهى المخلوق الى علته وان الحركه التى
جعلها الحكماء واسطه هى الحركه الايجاديه التى هى فعله تعالى ومشيته لا الحركه التى هى فعل
الشى الخارج من القوه الى الفعل وهو صحيح وان كنا نمنع الارتباط وتلك الحركه امر محقق
لا اعتبارى كما قالوا بل اشد تحققا من مفعولها لانها التى منها الطبيعه كيف وهى اثار الحركه
والمؤثر اولى بالثبوت من الاثر فقوله فلم يبق الا ما ذكرنا ظهر انه لم يبق ما ذكره ايضا وان هذا
الدليل الذى ذكره فى الاجسام جار فى المجردات ايضا كما تقدمت الاشاره اليه فان كل ما يجرى
فى الماديات يجرى فى المجردات لانها خزائن الماديات وقد قال الله تعالى من تلك الخزائن

بعد معلوم الا ان الاجسام لما كانت ظاهرة الطبايع قال بقا المتقدم وامثاله وكذا الدليل
الثاني الذي حاصله ان الاشيا تعود الى ما منه بدئت ويضعفه انه بعد ان اهبطها الله
تعالى منه لان تستكمل ذواتها بالتغير والتبدل في الكر والصوغ وخلع لباس ولبس اخر
الى ان يتم هذا البنا فيضاغ صيغة لا يحتمل الفساد فانه ايضا جار في الكل هذا ملخص
ما اورده رحمه الله عليه وقد ذكر ايضا على قوله وثانيه من جهة اثبات الغايات انه
اراد بذلك ان الاشيا بجميع انواعها ترجع بمقتضى طبايعها الى غاية الغايات الى الله
الواجب تعالى كما نقل عنه في رسالة الحشرية واعترض عليه بما يطول الكلام بنقله من اراد
فليرجع هناك هنا ثم ان صاحب الشاعر بعد ان استدل في عرشيته ايضا بمثل ما مر من
تجدد الطبيعة ونقل اتفاق فلاسفة الاقدمين على ان كل شخص من الاجسام الطبيعية
فلكية كانت او عنصرية حادث زماني قال واما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجودا في النفس
بقديم ولا حادث وحدوثه وقدمه تابع لافراده واما النفوس فلكون وجودها تعلقيا
يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام ولها بالقوة جهة عقلية اذا خرجت بحسبها
من القوة الى الفعل تصير عقلا محضا واما المفارقات المحضة فقد وانما معتبرة في حجب
الاحدية ولبست من جملة ما سوى الله بل هي صورها في علم الله وباقية ببقائه لا بابقائه
واما العقل فلم يثبت وجوده عندنا انتهى ملخصا وقد اورد عليه في شرحها ايضا
بوجوه منها ان الكلي الطبيعي موجود في افراده بل بين انه ايضا لانها في الذهن لا يكون الا
ظلا منتزعا من خارجي بواسطة المشاهدة او العلم او الاخبار او دلالة اللفظ او توهم
الخارجي كما اشير لذلك والظل الخارج المنتزع منه اما في عالم الاكوان من الغيب او
الشهادة واما في عالم الامكان واما في الواح الحق واما في الواح الباطل بل الكلي الطبيعي

والعقل ايضا موجودان في الخارج لما ذكرنا وان اتفقوا على خلافه فان قول اهل العصمة
اجمعين مقابل لهذا الاتفاق ومنها ان كل موجود سوى الله تعالى حادث كليا كان او
فرديا فيكون قدم الكلي تابعا لقدم الافراد لا وجه له الا اذا اريد بالقدم المعنى اللغوي
او الشرعي وهو ما له بشر اشهر فصاعدا ومنها ان ما ذكره في النفوس يشعر بان النفس
واحدة جسمانية وفيها بالقوة جهة عقلية اذا خرجت بالاحقات كانت مما بالقوة فيها
بالفعل فكانت عقلا وليس عقل غيرها وهو ليس بصحيح فان النفس الجسمانية سواء اريد بها
النباتية او الحيوانية مغايرة للناطقة القدسية والناطقة مغايرة للعقل وشي منها لا
ينقلب عقلا نعم اذا كملت الناطقة كانت اخت العقل وما مر في الحديث السابق شاهد
لذلك ومنها ان ما ذكره في المفارقات يلزم من مفاسد منها القول بوحدة الوجود لان
مراده بانعكاس ذواتها اي لا مستحضاتها لا لاها موهوم انها مثل خط المداد في القرطاس
فانه ابيض لانه جزء من القرطاس وذاته منعكس فيه والمداد محل للخط والقول المذكور مما
نقل علماء الشيعة الاجماع على كفر قايله مع دلالة الاخبار الصحيحة عليه وبطلان الوعد
والوعيد والثواب والعقاب بل اصل الجنة والنار وبطلان النظام ومنها ان ما
ذكره في العقل انكار لما اثبته الله تعالى وصاحب الشريعة قال تعالى افلا تعقلون
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي عقل والاخبار الصحيحة في اثبات العقول الجميع
المكلفين لا تكاد تحصى انتهى ملخصا ثم انه ذكر في العرشية بعد ما مر ان الفاعل المباشر
للتحريك في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة ثم بين ان حركة الفلك هل هي طبيعية
ام غير طبيعية وفصل بما لا يتعلق غرضنا هنا به من اراد الاطلاع فليراجع مع شرحه
تتميم عن التوحيد ان ابن ابي العوجاء سئل ابا عبد الله فقال له ما الدليل على حدث

تتمة

الاجسام فقال انى ما وجدت شيئا صغيرا ولا كبيرا الا واذا ضم اليه مثله صار اكبر وفى
ذلك زوال وانتقال عن الحالة الاولى ولو كان قديما ما زال ولا حال لان الذى يزول
ويحول يجوز ان يوجد ويبطل فيكون بوجوده بعد عدمه دخول له فى الحدوث وفى كونه
فى الازل دخول له فى القدم ولن يجتمع صفة الازل والعدم فى شىء واحد فقال عبد
الكريم هبك علمت فى جرى الحالتين والزمانين ما ذكرت واستدللت على حدوثها
فلو بقيت الاشياء على صغرها من اين كان لك ان تستدل على حدوثها فقال ع انما
نتكلم على هذا العالم الموضوع فلو رفعناه ووضعنا عالما اخر كان لا شىء ادل على الحدث
من رفعنا اياه ووضعنا غيره ولكن اجيبك من حيث قدرت ان تلزمنا ونقول ان
الاشياء لو دامت على صغرها لكان فى الوهم انه متى ما ضم شىء الى مثله كان اكبر وفى جواز
التغيير عليه خروجه من القدم كما ان فى تغييره دخوله فى الحدث ليس لك وراءه شىء يا عبد
الكريم فانقطع وخزى ومثله عن الكافى والاحتجاج وفى الاخير ولن يجتمع صفة الحدوث
والقدم فى شىء وعن تفسير الامام ع فى احتجاج رسول الله ص على الدهرية الى ان قال
رسول الله ص فهذا الذى تشاهده من الاشياء بعضها الى بعض يفتقر لانه لا قوام للبعض
الا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجا بعض اجزائه الى بعض والا لم يتسق ولم يستحكم وكذلك
سائر ما نرى قال فان كان هذا المحتاج بعضه الى بعض لقوته وتمامه هو القديم فاخبرونى
ان لو كان محدثا كيف كان يكون وما ذا كانت تكون صفته قال فبهتوا وعلموا انهم لا يجدون للمحدث
صفة يصفونه بها الا وهى موجودة فى هذا الذى زعموا انه قديم واقول حدوث العالم
بفضل الله من الواضحات وما ورد فيه من الايات والروايات لا يكاد يحصى وما فيه من
الخلاف مما لا ينبغى ان يصغى اليه وقد فصل العلامة المجلسى ره فى البحار فى هذه المسئلة

لانها

لانها من اعظم الاصول الاسلامية وتصدى لبيان كثير من الاقوال والادلة من النقلية
والعقلية من اراد الاطلاع فليرجع اليه فى جملة من المعارف الحقة
التى بينها الامام على بن موسى الرضا عليه وعلى ابائه وابنائه التحية والسلام فى جواب
ما سئله عمران الصابى ولما كان الحديث طويلا وكان ذكره اولا ثم اعادة كل جزء منه
فى مقام الشرح والبيان موجبا للتطويل والتكرار لم انقله اولا بانفراده بل جعلته من
اول الامر ممزوجا بالزوائد التى تذكر فى مقام البيان رعاية للاختصار وتحرزا
للتكرار وميزت الاصل عن الزوائد بتغيير فى اللون او الخط او بغيره مما يميز به المتون عن
الشروح فاقول قد روى عن الشيخ الصدوق فى كتاب العيون والتوحيد
فى خبر طويل ذكر فيه مجلس الرضا عليه السلام عند المامون مع اصحاب المقالات واهل
الاديان مثل الجاثليق وراس الجالوت والهربذ الاكبر والصابئين وذكر انه عليه السلام الزم
الحجة عليهم من كتبهم واديانهم الى ان قال ع يا قوم ان كان فيكم احد يخالف الاسلام
واراد ان يسئل فليسئل غير محتشم اى غير مستحى فان الاستحياء عن السؤال يوجب الحرمان
عن الجواب فقام اليه عمران الصابى من صبا بالهمزة اذا خرج وبالياء اما بتخفيف الهمزة
او لانه من الصبو بمعنى الميل وذلك ان يجعل الياء مشددة للمبالغة كما فى النصرانى والاحمرى
فتكون زائدة والاصلية تحذف كما هو الافصح فى النسبة الى مثل قاضى على ما صرح به و
الصابئون الذين عمران واحد منهم قيل انهم عبدة الكواكب وقيل عبدة الملائكة وقيل
غير ذلك وفى حديث الصادق ع سمى الصابئون لانهم صبوا الى تعطيل الانبياء والرسل
والشرايع وقالوا كلما جاؤا به باطل فجحدوا توحيد الله ونبوة الانبياء ورسالة المرسلين
ووصية الاوصياء فهم بلا شريعة ولا كتاب وكان واحدا فى المتكلمين الباحثين عن علم

الكلام الذي قال بعضهم في موضوعه انه ذات الله تعالى وصفاته الموضوع ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية وليس للواجب تعالى عرض ذاتي وقال بعضهم في الفرق بينه
وبين الحكمة انه ما يبحث فيه عن احوال المبدء والمعاد على نهج قانون الاسلام والحكمة
ما يبحث فيه عن احوالهما بمقتضى العقل سواء طابق قانون الاسلام ام لا ولا يخفى ان
المراد بالعقل هنا ما يعم الجبل والنكراء والشيطنة اذ العقل الحقيقي لا يخالف
قانون الشرع فما خالفه لا يكون عقلا ولا الحاصل منه علما وحكمة بل ضلالة وظلمة
فقال يا عالم الناس لولا انك دعوت الى مسئلتك لم اقدم عليك بالمسائل هذا الكلام
اما لانه لما راى ان الامام ابطل مقالات اهل الاديان وازال شبههم ثم تمكن عظمته
في قلبه وظهر له حقارة نفسه بحيث انه لو لم يدع لم يجترئ على مسئلته ولان الخطب بعالم
الناس واما لانه لما كان معجبا بنفسه ومغرورا بعلمه ومستصعبا المسئلة التي ما اجاب
عنها احد لم يرغب الى سؤاله ثم سأله كغيره كما يأتي في قوله ولقد دخلت الكوفة
والبصرة والشام والجزيرة الظاهر انها الجزيرة او ما بين النهرين الدجلة والفرات كما اشتهر على
السنة الناس الان كذا في شرح الاستاد رحمه الله مع احتماله الظاهر بين يوم التنادي ولقيت
المتكلمين فلم اقع اي لم اقف على احد لم يثبت لي واحدا ليس غيره قائما بوحدانيته وذلك
لان من اراد معرفة الله من غير ابوابها الداعين اليه فقد ضل واضل قال امير المؤمنين عليه السلام
نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا فكم ترى من مذاهب فاسدة في اهل
فكيف بغيرهم فان القول بالصفات الزائدة ووحدة الوجود واشتراك معنى بينه تعالى
وبين غيره والاعيان الثابتة وامثال ذلك كلها مناف للتوحيد الصرف وعمران لما لم يصادف
من يثبت له الحق الصرف اراد ان يسئل الامام عن ذلك فقال افتاذن ان اسألك

فر

قال الرضا ان كان في الجماعة عمران الصابي فانت هو قال انا هو قال سل يا عمران
وعليك بالنصفة محركة اسم من الانصاف وهو العدل واياك والخطل بالمثناة الفوقانية
كما في بعض النسخ يقال خطل اذا احمق وعدو وفي بعضها بالظاء ويكون ح بالتحريك
وهو المنطق الفاسد المضطرب والاولى الصواب لقوله ثم والجور وان كانت الثانية من جهته
التابعين انت قال والله يا سيدي ما اريد الا ان تثبت لي شيئا اتعلق به فلا اجوزه
قال ثم سل عما بدا لك هذه كلمة لا يقولها الا من كان عالما بجميع ما يسئل عنه مطمئنا بانه تعالى
لا ينقطع عنه مواد العلم فازدحم الناس وانضم بعضهم الى بعض فقال عمران الصابي اخبرني
عن الكائن الاول وعما خلق مراده بالكائن الاول الواجب تعالى فانه الثابت الحق الذي لا تغير
فيه اصلا والاول الذي لا ثاني له ويمكن ان يريد به الصادر الاول الذي هو فعله تعالى اي امره
ومشيته وهذا اول لا ثاني له اذ جميع ما سواه خلق به ولكنا اولا نريد به محل هذا الصادر
الاول الذي هو فعله تعالى اي امره ومشيته وهذا ايضا اول لا ثاني له اذ جميع ما سواه خلق
به ولكنا الا اريد به محل هذا الصادر ومتعلقه الذي هو الحقيقة الاولية السارية في افرادها
المتعددة فانها ايضا اول لا ثاني له لا يقال انها تتكثر بالذات بل انما تكثرها باعتبار افرادها والفرد
لا يكون ثانيا للكلي فلا يقال الانسان اول وزيد ثان واما ما سوى افرادها فانما اشعة
لها والشعاع لا يكون ثانيا لمنيره ولا ذكر له في مرتبته ونسبة الخلق الى الكائن الاول على
المعنى الاول ظ لانه تعالى هو الخالق حقيقة واما على غيره فباعتبار ان ما يخلق به فعلا كان
او مفعولا ينسب الخلق اليه ولو مجازا قال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وتخلقون
افكا وتبارك الله احسن الخالقين وفي الخبر ان الله يبعث ملكين خلاقين يقتحمان رحم
المرأة من فمها فيقولان يا ربنا كيف تخلقه ذكرا او انثى شقيا او سعيدا الحديث الى غير

ذلك مما اسند الخلق فيه الى غيره تعالى ولكنه ليس على سبيل الحقيقة والاستقلال فانه كمن
وزيد فهو تكن ببّ لقوله تعالى هل من خالق غير الله وقل الله خالق كل شئ وغيرهما من
الايات بل الخالق فى الحقيقة هو الله تعالى فقط وان كان بفعله كما فى الخبر خلق الاشياء بالمشية
لا بذاته لظهور ان الخالق من صفاته الفعلية لا الذاتية كما ينادى به الاخبار وكلمات الاخيار
ثم لما كان الظاهر من عمران انه اراد بقوله اخبرنى عن الكائن الاول وهو ان يبين الامام
ما لم يتبين له احد من الواحد الذى لا شريك له القائم بوحدانيته قال له سألت فافهم اما
الواحد وهو الذى عبر عنه السائل بالكائن الاول فلم يزل واحدا اى احدا فان
الاحدية مرتبة الذات والواحدية مرتبة الاسماء والصفات والاول وحدة صرفة
مطلقة والثانى وحدة ظاهرية وكثرة اجمالية هى الحد فى السر والخلقية التى يومى
اليها بظاهر الواو كما ينطق الاحدية من باطنها بالرتبة والبينية وهذه الاحدية هى الربوبية
التى تكون كنه العبودية كما ينبئ الينا عن الاجمل من قوله تعالى يا انسان اعرف نفسك تعرف
ربك ظاهرك للفناء وباطنك لنا اى ظهور التوحيد واية التفريد لا نفس الذات كما يتوهم
اصحاب الكثرات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الاحدية الصرفة والعينية المحضة التى
ارادها الامام ثم وان كانت تستلزم نفى الشرك والاقتران وسائر صفات الامكان لان كل
ممكن زوج تركيبى لا انه ثم صرح بجملة منها اتماما للمرام وابطالا للاوهام فمنها ما اشار
اليه بقوله ثم كان لا شئ معه اى لم يزل الواحد بالوحدة المحضة الصرفة ثابتا متحققا على
وحدانيته غير مقترن لشئ اصلا اذ لو كان معه تعالى شئ فى مرتبة ذاته وكان له تعالى شريك فى
وجوده او وجوبه او قدمه او وحدته التى كلها عين ذاته تعالى لم يكن الذات واحدا صرفا بل كان
فيه لاجل الاشتراك فى الذاتى مميز ذاتى البتة فكان فيه كثرة وتركيب وفيها كون الواحد

بلا حدود ولا اعراض اذ الحدود الذاتية كالجنس والفصل تستلزم التركيب والاعراض
الخارجية لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء واشتراكها فى القدم تستدعى مميزا بينهما فيلزم
مما ذكرناه بطلان ... فى ما لو اريد بالحدود النهايات او ما يتبعها وغيرها من الامور الذاتية
او الخارجية فان ما ينتهى الى شئ يكون هو وذلك الشئ كلاهما حادثين وقد نقل اتفاق
الحكماء والعلماء عليه والحادث ممكن وكل ممكن زوج تركيبى ومنها انه تعالى لا يزال كذلك
اى كان لا شئ معه بلا حدود ولا اعراض يعنى انه تعالى كما كان ان لا كل فكذلك ابدا
فلا يتطرق اليه تغير بعد خلقه الخلق بان يقترن مع الاشياء بعد ايجادها فيكون له خالق
هذا ثم انه يفهم من عدم تصدى الامام ثم لاقامة البرهان على هذه المطالب وعدم مطالبة
عمران ذلك لفطانته فهم الحق من مجرد بياناته ولم يصرح ثم ببرهانه وانه لم يكن مقصوده الا ان
يعرف ان الامام ثم ايضا هل يوحد الصانع كغيره موحدا منزها او انه مثل اهل البدع
عن نظر وصفات الممكنات فقنع بما سمع منه ثم كمن يوحد لم يسمعه من احد حيث انه علم
ابطل بقوله لا شئ معه القول بالصفات الزائدة والاعيان الثابتة وكون بسيط الحقيقة كل
الاشياء الوجودية وامثالها وبقوله بلا حدود الى اخر القول بان الوجود هو ذات الله تعالى
والخلق حدود واعراض وتعينات وبقوله لا يزال كذلك القول بالربط بين الحادث والقديم
اذ الربطان مقترنان ويكون حال التى قبل الربط غير حاله بعده وكذا القول بتحقق زمان فاصل
بينه تعالى وبين خلقه الاشياء مما وردعنهم ثم من انه تعالى كان ولم يكن معه شئ حيث يتوهم منه انه تعالى
كان ولم يكن معه شئ حيث يتوهم منه انه تعالى كان فى وقت لم يكن هناك شئ ثم اوجد الاشياء
فى زمان بعده فيفصل زمان بينه تعالى وبينها ووجه بطلانه انه تعالى ليس فى الزمان ولا فى

على الاشياء تقدم بالزمان فانه موجب للتغير والافتران مع ان الزمان الفاصل ان كان
حادثا عاد الكلام اليه وان كان قديما لزم تعدد القدماء والقول بان الزمان موهوم
لا موجود توهم مرد وكذا الوهم الكاذب لا يفيد في المقام والصادق يعيد الكلام
قيل لانا في بين القول بان لا شئ معه تعالى ازلا وابدا وبين قوله تعالى وهو معكم اذ العلة
مع المعلول لانه من ظهورات العلة ولوازمها والشئ التام لا ينفصل عن ظهوره ولوازمه
لوازمه اما المعلول فهو ليس مع العلة والا لكان محصل القوام بدونها ومستقلا لذاته
مع قطع النظر عنها وغيره مع منع صحة اطلاق العلة على ذاته تعالى واطلاق اللازمية والملزومية
والاتصال والانفصال هناك انه لا فرق بين كونه تعالى مع شئ او بين كون الشئ معه اذ
في مرتبة الذات اصلا لا هو تعالى مع غيره ولا الغير معه تعالى واما في مرتبة المثال والاية
واثر الفعل والاسم فالمعية صحيحة مع الطرفين وقد ورد عنهم عليهم السلام مع الله حالات وكا
في كلماتهم عليهم السلام ابن عباس كان مع الله كان الله معه نعم لو اريد بمعية الشئ احاطته وجهة صحت
من طرف العالي دون السافل هذا ثم انه عم اجاب عما استحضره عمران بقوله وعما خلق فقال
ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود مختلفة القدم والتاخر المستفاد من
ثم لبيانه من الاقسام المعروفة كالذاتي والزماني والدهري وغيرها لان كلما خلقه تبدا الخلق
ولا يجري عليه ما هو اجراه بل هو ما لا كيفية له ولا يمكن ادراكه وما دونه من المشاعر وقوله
خلقا اشارة الى انه امر حقيقي لا اعتباري كما يتوهم والمراد بالمبتدع هنا ما لم يسبقه شئ
اخر من مادة او صورة وهو بهذا المعنى يعم الاختراع المفسر بانه خلق لا من مادة سابقة
والابتداع الخاص المفسر بانه خلق لا على صورة ومثال قبله وبانى انشأ الله زيادة كلام في
الفرق بينهما وهذا المبتدع الخلق هو الوجود المطلق المسمى بالمشية والفعل والامر والشجرة المباركة

الربوبية والمحبة وادم الاول والكاف المستديرة على نفسها وعقلنا الولاية المطلقة الي اللحقا
والعرش الاعظم والعلم والقدرة الى غير ذلك من الاسماء العامة باعتبار جهات عامة وله
اسماء خاصة لجهات خاصة وهي لا تحصى كالحركة المطلقة المسماة باعتبار التعلقات الخاصة
بالقيام والقعود والاكل والشرب وغيرها وهذه الجهات والاختلافات الحاصلة في
الفعل ليست ذاتية بل انما هي امور عارضة باعتبار المتعلقات نعم لها جهات وحدود
ذاتية ايضا كالطبايع الاربع التي هي النقطة والالف والحروف والكلمة ولكن هذه
الجهات الذاتية تكون فيه على غاية البساطة بحيث يكون كل منها عين الاخر ولا يدرك
فيه الكثرة الا انه لكونه حادثا واثرا مضمحلا عند الذات ولا يكون الحادث الا ذا الجهات
نعلم انه ليس بسيطا صرفا وواحدا محضا في ذاته وان كان هو ابسط ما في الامكان بل
يكون له كثرة واختلاف في الذات ايضا كما يكون كذلك باعتبار التعلقات وقوله عم مختلفا
باعراض وحدود مختلفة اشارة الى هذا الاختلاف العرضي وان امكن ان يكون الا خلاف
بالحدود اشارة الى الاختلاف الذاتي بان يراد بالحدود الامور الذاتية المختلفة في الوا
وان كانت لا تدرك بالاختلاف ثم انه عم اشار الى جملة من خواص هذا الخلق المبتدع
فقال لا في شئ اقامه بل اقامه بنفسه واقام ما سواه به ولا في شئ حده اي لم يجعله تعالى محدود
ذاتية تكون ظاهرة مدركة واما الحدود العارضة باعتبار التعلقات فقد اثبته بقوله عم
مختلفا وكذا الحدود الذاتية التي ليست غير نفسه على احتمال ذكره ولا على شئ حذاه ومثله
لراي لم يخلقه محاذيا ومماثلا لشئ اخر فبطل الابتداع بمعنى انه لم يسبقه شئ حتى يكون هنا
على محاذاته ومماثلته اذ لو سبقه شئ لكان اما قديما او حادثا بغير مشية او بمشية غير هذا
الخلق الذي هو المشية الاولية والكل باطل وقد يجعل الخلق المبتدع عبارة عن الصادر الاول

وهو العقل وقوله لا الى شئ الى اخر الفقرات بيان كمال غيرته عن ساير الموجودات فانه
الاولى متباعد عن العرض والصورة لقيامهما بالموضوع والمادة فلا يصلح كل منهما لان يكون
صادرا اولا لتاخر وجودهما عن وجود حاملهما وبالثانية متباعد عن الهيولى والجسم لانهما
محدودان بالصورة فلا يصلحان ايضا للاولية اذ الجسم متاخر عن جزئيه والهيولى لا تكون
الا مع الصورة فلا يكون نفسها علة للصورة ولو جعلت علتها او هي مع علتها علة للصورة
لزم صدور الكثير عن الواحد وبالثالثة متباعد عن النفس لانها مثال للعقل ومحاذية
والمثال متاخر عما هو مثال له فلا يكون اولا وفيه مع ما في بعض مطاليه من النظر اشارة الى ما
لعالم الامر الذي به خلق الصادر الاول ولمحله الذي هو عالم الفؤاد ثم انه لما بين الواحد
الحق والوجود المطلق اراد ان يبين الوجود المقيد فقال ثم جعل الخلق من فعل ذلك صفوة
وغير صفوة واختلافا وايتلافا والوانا وذوقا وطعما وبيان ذلك ان فعله تعالى اذا تعلق
بايجاد شئ اوجد ذلك الشئ وهو قوله تعالى كن فيكون واذا اوجد الشئ الذي يعبر عنه بيكون
حصل فيه جهتان جهة نسبته الى مبدءه وجهة نسبته منه كن بحذف الياء والواو وهذا عين
كن الذي اشتق منه يكون فان هذا اظهر في ذلك ومثاله وجهة نسبته الى نفسه وهذه جهة
بعد وظلمة وقد يعبر عنهما بالماهية كما يعبر عن الاولى بالوجود والاثر المخلوق مؤلف منهما واذا
يكون محل البحث بصدده منه الخير المحض بجهته الاولى والشر المحض بجهته الثانية فان كان
نظره ذاتا الى الاولى فهو الصفوة من جانب النور لاضمحلال جهة الظلمة في تلك الجهة واستهلاكها
فيها واستيلائها عليها وان كان نظره ذاتا الى الجهة الثانية فهو صاف في الظلمة وان كان قد
ينظر الى الاولى وقد ينظر الى الثانية فهو ممن خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وحكمه حكم ما غلب
فيه بحسب ما غلب ثم ان الصفاء وغيره اما بسبب التفاوت في مراتب السلسلة الطولية الثمانية

فاعلم

فاعلم صفوة هي الحقيقة المحمدية ثم الانبياء بمراتبهم وهكذا الى الجماد واما بسبب التفاوت
في مراتب الشئ الواحد وهي ثمان اعلاها الفؤاد ثم العقل وهكذا الى الجسم بمراتبه واما بسبب
التكاليف الشرعية الظاهرية امتثالا او مخالفة وهم المطيعون والعاصون في كل سلسلة ثم
ان الصفوة وغيرها يلحظان غالبا بالنسبة الى الشئ نفسه واما الاختلاف والايتلاف
فينسبان الى الشئ على لاحظة نسبته الى شئ اخر فان كل شيئين لا محالة اما انهما مختلفان متنا
متنافران او مؤتلفان متعارفان وقد ورد ان الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ايتلف وما تناكر منها اختلف وقد يلحظان في شئ واحد فان كل شئ مركب من الوجود
والماهية وهما كما ان متداخلتان مختلفتان في الحركة وفي جميع الاقتضاءات ومع ذلك
قد خلق الله الشئ منهما وكذا جعل الله تعالى في كل شئ الطبايع الاربع المتباغض بعضها عن بعض
والف بينها فكل شئ مختلف ومؤتلف من جهتين فاختلافه باعتبار ما فيه من الامور المتباغضة
وايتلافه لما بينهما من التاليف والنسبة التي هي بمنزلة التراب الذي يمزج الملك به نطفتي
الرجل والمرأة وهذا الاختلاف والايتلاف بحران يلتقيان واول هذين البحرين العقل
ثم ما دونه من المراتب واما الالوان فهي موجودة في كل شئ ايضا بحسبه وقد ورد ان العرش
الذي هو اول الموجودات مركب من انوار اربعة وذلك لان الالوان من اقتضاء الطبايع
الاربعة الحاصلة في كل مصنوع فان الحرارة واليبوسة تقتضيان الحمرة والحرارة والرطوبة
تقتضيان الصفرة وقيل بالعكس والبرودة والرطوبة تقتضيان البياض والبرودة واليبوسة
تقتضيان السواد وهذه الاربعة اصول الالوان والبواقي حاصلة من اجتماع بعضها
مع بعض واما الطعوم فهي ايضا تجري في كل عالم بحسبه وكلياتها تسعة حاصلة من فعل الحرارة
والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما في المحل اللطيف والكثيف والمتوسط بينهما كما بين في

محله واما الذوق وهو القوة المدركة للطعم ايضا جار في كل عالم مثله ولم يذكر عليه السلام
سائر القوى اختصارا مع امكان ان نقول ان المراد بالذوق مطلق القوة المدركة فانه كثيرا
ما يقال فلان ذو ذوق ويراد به مطلق الادراك بل ادراك المطالب العالية والامور
الدقيقة وتقديمه على الطعم لان المدرك للشيء من حيث انه مدرك له ومحيط به اشرف منه
ثم انه لما اشار الى العلة الفاعلية للاشياء بقوله خلق الخ والى العلة المادية والصورية
بقوله صفوة وغير صفوة الخ اذ الصفوة عبارة عن الوجود وهو المادة وغير الصفوة
عبارة عن المهية وهي الصورة وكونها غير صفوة لبعدها عن الوحدة وانغمارها في الحدود
المتكثرة من الاختلاف والايتلاف وغيرهما من جهات الكثرة اراد ان يشير الى العلة
الغائية فقدم اولا الغايات الفاسدة بقوله لا لحاجة كانت منه الى ذلك ولعله نفى
الحاجة بحسب الذات وقوله ولا لفضل منزلة لم يبلغها الا به نفيها بحسب الصفات وقوله
ولا رأى لنفسه فيما خلق زيادة ولا نقصانا نفيها بحسب الاقتران بالامور الخارجية والتعلقات
كمن يشتري العبيد والاماء والانعام ونحوها لما يرى لنفسه في هذه الامور مزية على غيره
وذكر النقصان من باب الاستطراد او للاشارة الى ان ما يقبل الزيادة يقبل النقصان و
هو من لوازم الامكان او المراد انه لا يرى زيادة لنفسه بسبب خلقه الخلق ولا نقصانا بسبب
تركه ذلك ثم انه استفهم عمران عن تعقل ما ذكره تاكيدا وتثبيتا للمرام بقوله اتعقل هذا
يا عمران قال نعم والله يا سيدي ثم لم يكتف بذلك بل استدل على بطلان الغايات المذكورة
بقوله واعلم يا عمران انه لو كان خلق ما خلق لحاجة في ذاته او مطلقا لم يخلق الا ما يستعين به
على حاجته اذ الزائد عليه عبث مع انه تعالى كل يوم في شان فلا يزال يخلق خلقا بعد خلق
من مطيع يعبده ويشكره وعاص لا يعرفه بل ينكره ولو كان خلق ما خلق لاحد من الغايتين

الاخريين

الاخريين او لحاجة مطلقا كان ينبغي ان يخلق ما لا نهاية له حيث ان القدرة تامة وقابل
الامكان غير متناهية ولا اقل ان يخلق اضعاف ما خلق لان الاعوان كلما اكثر كان
صاحبهم اقوى ولما لم يفعل ذلك علم ان الخلق ليس لحاجة نفسه بل انما هو لحاجة الخلق
وايصال النفع اليهم وهو يتبع المصلحة ولما كان فلا يتوهم ان علة الايجاد والعبث هي حاجته
تعالى وكونها بل هي مع رعاية المصلحة او ان حاجته تعالى الى الخلق لامر لا يعرف وجهه
تصدى لنفي الحاجة مطلقا بقوله والحاجة يا عمران لا تسعها الضمير للواحد تعالى لكبره من الصفات
السابقة والثابتة هنا اثبات للذات يعني ان الذات القديمة لا يجوز لها ولا يتطرق اليها
الحاجة والا لزم التسلسل وعدم انقطاع الحاجة لانه تعالى لو احتاج من الخلق شيئا لاحدث
منه حاجة اخرى كما نرى ان المحتاج الى عبد اذا اشتراه يحتاج الى امور اخر من نفقته وكسوته
وتربيته وحفظه ولا اقل من اخذ امره ونهيه وبالجملة الحاجة سمة الممكن والممكن لا ينقطع
حاجته فلو كان الواجب تعالى محتاجا لم يكن واجبا بل كان ممكنا وايضا وجود الحاجة يستلزم
تغير الاحوال وقد مر انه في الواجب محال وايضا المحتاج يتاثر مما يحتاج اليه فلو كان له تعالى
حاجة الى ما خلقه لزم تاثره من اثره فيلزم اما ان يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة
واحدة او ان يكون فيه جهات متعددة وايضا حاجة الشيء الى مخلوقه يرجع الى حاجته
الى نفسه هذا وقد يقال ان الحاجة اما في الذات او في الصفات الذاتية يعني ما هو له في نفسه
مثل الشكل والحسن او في الصفات الكمالية الاضافية بسبب وجود الغير كالعلم والقدرة
وانه اشار الى الاول بقوله لا لحاجة واستدل على بطلانه بقوله لو كان خلق الخ والى الثاني
بقوله ولا رأى الخ واستدل على بطلانه بقوله ولكان ينبغي الخ والى الثالث بقوله ولا لفضل
واستدل على بطلانه بقوله والحاجة يا عمران لا يسعها اي لا يسعها شيء يعني لو خلق ما خلق لفضل

منزلة او يحصل مرتبة لكان كل ما خلق شيئا احدث ذلك الشيء فيه حاجة اخرى ويتسلسل
انتهى وقيل ان المجرور في فيه راجع الى الشيء اي لا وحدث في هذا الشيء حاجة اخرى سوى
الاحتياج في اصل ايجاده في ابقاء ذاته واستكماله وغير ذلك وليس كما يقوله المفوضة من
ان الشيء بعد الايجاد ليس في بقائه وساير ما يترتب عليه محتاجا الى العلة وح فلا شيء
في المعلول غير محتاج الى العلة لكن احتياج العلة اليه ولا يمكن احتياج الشيء الى المحتاج اليه
لاستحالة الدور انتهى ولذلك الذي ذكر اخيرا من عدم انقطاع الحاجة او لجميع ما ذكر اولا لم
يخلق الخلق لحاجة ثم اشار الى الغاية الصحيحة بقوله ولكن نقل بالخلق الحوائج بان جعل بعضهم
محتاجا الى بعض والمراد انه تعالى نقل الحوائج من بعضهم الى بعض فجعل الفقير غنيا والمريض
صحيحا او بالعكس والحاصل انه تعالى غني مطلقا ولا يتطرق اليه الحاجة اصلا بل انه تعالى جعل
الحوائج في الخلق والزمهم اياها فركب كل شيء من الطبايع الاربع وجعل كلا منها محتاجا الى
الاخرى كما جعل الوجود ايضا في كل مخلوق محتاجا الى الهوية والماهية محتاجة الى الوجود
ثم جعل الشيء محتاجا الى امور خارجة عن ذاته ايضا من مبادي وجوده وعلله وغير ذلك
وفضل بعضهم على بعض كالمحتاج اليه على المحتاج بلا حاجة منه الى من فضل ولا تقدم منه
على من اذل فان الرحمن على العرش استوى ونسبة فعله تعالى الى الجميع على السواء وانما
التفاضل بامور راجعة الى الشيء نفسه بطلبه واختياره بعد تمكنه من الخير والشر وهداه
النجدين قال تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقال تعالى وبكفرهم لعناهم وجعلنا
قلوبهم قاسية ثم انه اشار بقوله فلهذا خلق الى ان ما ذكره من جعل الحوائج في الخلق هو
العلة الغائية لخلقهم وكان مراده عليه السلام ان غاية هذا الجعل هي العلة الغائية يعني انه تعالى
جعل الخلق كلهم محتاجين في كل امورهم ليستدلوا بذلك على غني مطلق هو يسد فقرهم

ويعطي

ويعطي حاجتهم ويعرفوا بذلك ان خالقهم ومحوجهم بري من الحاجة فيتوجهوا اليه
بسرهم وعلانيتهم ويعرفوا احقيته بربوبيته بكثرة عبوديتهم قال تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق لكي اعرف ولعل المعرفة والمعبودية المقصودة من الخلق غاية راجعة الى
ذاته تعالى فلا يلزم الحاجة والاستكمال بل هي غاية راجعة الى الخلق وصيغة غايته اليهم
فانه تعالى خلقهم ليصلوا الى هذا الفيض ويبلغوا هذا الكمال ويظهر فيهم صفات الجمال
والجلال ثم لم يصل اليه ملوما من لا نفسه قال عمران يا سيدي هل كان الكائن معلوما في
نفسه عند نفسه سال عمران عن علمه تعالى بذاته ولما كان العلم يطلق شايعا على التمييز يقال علمت
زيدا اي ميزته عن غيره وفي تعريفاتهم للعلم انه تمييز لا يحتمل النقيض قال الرضا ع فانما هذا
العلم عنه تعالى انما تكون المعلمة وهي ما يستدل به على شيء كما عن القاموس والمراد بها على هذا
الصورة العلمية للشيء فانها مما يستدل بها عليه لمطابقتها اياه او انها هنا مصدر
ميمي وكيف كان فالمراد ان العلم بالشيء بمعنى تميزه عن غيره سواء كان بحصول صورة منه او بغيره
انما يكون لنفي خلافه وسلب جميع ما يغايره حتى يثبت ذلك الشيء في الوجدان ممتازا عما سواه
كما قال ع وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا اي معلوما بالوجدان كما في الدعاء يا غايبا
ليس بموجود اي ليس بموجود عند الناس لا في مشاعرهم ووجداناتهم ولا في خيالاتهم واوهامهم
لانه تعالى ليس بموجود اصلا كيف وهو تعالى اصل الوجود وحقيقته وساير الوجودات من اثر
فعله وبالجملة فعلمه تعالى بذاته بمعنى تميزه عن الغير انما يصح اذا كان هناك شيء غيره ولم يكن هنالك
اي في مرتبة الذات لا حاجة به يتميز بها الفرد اي شيء غيره اصلا لان هناك شيئا يوافقه فان
الموافقة انما ترفع المغايرة ويبطل الاثنينية والمغايرة لا يكون بدون مخالفة في الجملة

فمعنى الخالف نفى للعجز بالمرة فالمراد ان انه ليس هناك شىء غيره تعالى اصلا فلا يدعوه الحاجة
الى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتجديد ما علم منها اى بتجليل ما علم من نفسه محدودا متميزا عن غيره
وذلك بخلاف الخلق فانهم لاكتناف انفسهم بالحدود والسبحات يصح لهم العلم بانفسهم و
يحتاجون فى تحصيل العلم بها الى كشف تلك السبحات ومحو الحجب والانيات كما يحتاجون فى العلم
بغيرهم الى نفى ما سواه بحضوره بعينه او بصورة مطابقة له وفى الاول اى علم الشىء بنفسه
يتحد العلم والعالم والمعلوم وهذه الانحاء من العلم كلها منتفية عن ذاته تعالى لما فيها من
المفاسد وانما الثابت له تعالى من العلم بذاته هو ما لا نذكره اصلا لان علمه تعالى بذاته عين
ذاته والعلم والذات هناك متحدان والكل عاجزون عن ادراكه وقد ذكرنا بعض الكلام
فى هذا المرام وفى العلم العقلى فى بيان الحديث الخامس فتذكره ابقاظ لا يخفى ان ما
ذكرناه من علم الشىء بنفسه بمعنى التميز انما هو قبل كشف السبحات واما بعده فليس هو علما
بمعنى التميز بل هو اية للعلم الذاتى كما اشرنا اليه من اتحاد العلم والعالم والمعلوم فان
العلم والذات ح شىء واحد ولا تغاير بينهما ولو اعتبارا عند العالم نفسه اذ لو التفت
الى الحضور ذاته لذاته وانه هو لا غيره لم ينكشف السبحات بل وقع فيها ولعلك الى
ما ذكرناه تنظر كلام السعيد القمى حيث اورد على ما نقل عن اشارات الشيخ من ان النفس
اذا غفلت عن كل شىء فلا تغفل عن ثبوت ابنيها انما يمكن اذا ادركت نفسها وذلك
يتوقف على الشعور بغيرها حتى يعلم منه نفسها متميزة عنه ثم قال وبالجملة فالضابط الكلى
فى اثبات الشىء نفسه وعلمه بها هو وجود الغير عنده وان كان ذلك الشىء محض الشعور
والعلم اذ رجع الى ذاته انما يعقب توجهه الى غيره والا فاى علة يحتاج الى اثبات نفسه
او علمه بنفسه ولعل الذى اشتهر بين اهل اللسان من ان العلم هو التميز اشارة الى هذا

انتهى

انتهى ثم انه لما نفى العلم الذى يلزم منه وجود شىء فى مرتبة الذات وابطل بذلك
مذاهب كثيرة مسلمة لوجود الغير هناك ككون معطى الشىء ليس فاقدا له فى ذاته وكونه تعالى
كل الاشيا بنحو اشرف وكون الصفات الذاتية فيه تعالى متحدة فى المصداق مختلفة فى
المفاهيم وامثال ذلك استفهم عمران عن فهم ما اراده ع تحريضا له على فهمه فقال أفهمت
يا عمران قال نعم والله يا سيدى فعلمت ان علمه تعالى بذاته بمعنى تميزه عن غيره غير صحيح
فاخبرنى يا سيدى عن علمه تعالى بخلقه وبين لى انه تعالى باى شىء علم ما علم من المخلوقات
ابضمير اى بصورة حاصلة فيه تعالى او فى غيره ام بغير ذلك قال الرضا ع اراءيت اى اخبرنى
اذا علم بضمير هل يجد بدا من ان يجعل لذلك الضمير حدا اى معرفا ينتهى اليه المعرفة اى
معرفة ذلك الضمير بان يعرفه ويحده بانه قديم او حادث او جوهر او عرض او جسمانى
او غير جسمانى قال عمران لا بد من ذلك اذ كل موجود له حد مخصوص به يتعين ويتميز عن
غيره قال الرضا ع فاذا لك الضمير اى ما حده وحقيقته فانقطع عمران ولم يحر اى لم يرد
جوابا من احار ويقال تحاور الرجلان اذا رد كل واحد منهما على صاحبه ومنه المحاورة
وخاوره كذا فى المجمع ثم ان انقطاع عمران عن الجواب كانه لتفطنه بان كل ما يجيب به فى
بيان الضمير خارج عن الصواب لانه ان جعل الضمير قديما لزمه تعدد القدماء وان جعله
حادثا فان كان جوهرا كان موجودا مستقلا لا صورة له تعالى وكان اول الصوادر ولزم
ان يعلم الاشيا قبل وجودها ايضا فيحتاج بالعلم بها الى صورة منها وان كان عرضا
احتاج الى موضوع ولا يجوز ان يكون هو ذات الواجب تعالى لما عرفت وستعرف من انه تعالى
ليس محلا للحوادث ولا ان يكون غيره تعالى لاستدعا العلم به صورة اخرى ويعود المحذور
والا وجرانى ان كانت الصورة وهى الضمير حادثة كان محدثها هو الله تعالى اذ لا خالق

عنه تعالى فان احديهما مخالفة لن بينهما لم يكن العلم بها موجبا للعلم به لعدم المطابقة وان
احديهما مطابقة له استدعى ذلك العلم به اولا حتى يحدث صورة على طبقه واذا علمه بتلك
الصورة لم يكن معنى لاحديهما ثم العلم بينهما ثم ان عمران وان انقطع عن الجواب الا انه
لما لم يعلم بالبرهان شيئا من طرفي السلب والايجاب قال الرضا ثم مسئلا على ان علمه
ليس بضمير لا بد ان سالك عن الضمير نفسه فانه يجب ان يعلم الله تعالى لانه شئ والله بكل
شئ عليم ولانه كما يعلم به عنه فيجب ان يعلم اولا العلم به عنه وح فنقول ان هذا الضمير هل
يعرفه الله تعالى بضمير اخر فقلت نعم اى لا بد ان يقول نعم اذ المفروض انه تعالى علم ما علم بضمير ولانه
قبل حدوثه لا يكون معلوما بحضور نفسه لاستحالة تقدم الشئ على نفسه فلا بد ان يكون
معلوما بضمير اخر وح فنسئل عن ذلك الضمير الاخر فيجب ان يكون العلم به بضمير ثالث لما مر
وهكذا فيتسلسل او يدور وح فقد افسدت عليك قولك بانه تعالى علم ما علم بضميره
ودعويك ذلك لما لزمك من التسلسل المذكورة وعن بعض نسخ قوله ثم فقلت نعم فان
قلت نعم الى اخره فيكون الشرط الاول محذوفا لدلالة السابق عليه اى وان قلت لا يعرفه بضمير
اخر بل يعرفه بنفسه اذ لا يسعك القول بانه تعالى لا يعرفه اصلا كما عرفت فقد افسدت
قولك انفا فانك خالفت ما فرضت من انه علم ما علم بضمير على انه اذا جاز معرفة الضمير بنفسه
من دون حاجة الى ضمير اخر جاز معرفة ساير الاشياء ايضا بانفسها من دون حاجة الى ضمير
وح فيتحد العلم والمعلوم في كل مقام فان قلت يشهد الوجدان بان نعلم الاشياء الغائبة
عنا بصورها الحاصلة في اذهاننا لا نفس تلك الصورة حاضرة في الاذهان بانفسها
لا بصورة اخرى وح فالاشياء الخارجية لكونها معلومة لنا بصورها وصورها هي علمنا بها
يختلف فيها العلم والمعلوم البتة وان كانت الصورة الذهنية لكونها معلومة بنفسها يتحد فيها

العلم والمعلوم قلت اذا دققت النظر علمت ان العلم والمعلوم متحدان مطلقا فان العلم
بالشئ الحاضر كالعلم بالنفس الذي من عرفها عرف ربه والعلم بالمرائي التي لدينا الذي
هي مقام ادراك الاسماء والصفات لا حاجة فيها الى صورة اصلا بل النفس بنفسها حاضرة
عندها بنفسها والعلم والعالم والمعلوم كلها متحد هناك كما مر وكذا المرائي التي لدينا
حاضرة عندها بنفسها ولكن يتحد فيها العلم والمعلوم فقط دون العالم واما العلم بغير ذلك
فهو وان كان لا يتحقق الا بصورة منه الا ان المعلوم في الحقيقة ليس هو ذلك الشئ بل الصورة
الا انها لكونها حكاية وظهور الامر الخارجي وكون ذلك الامر اصلا بالنسبة الى الصورة بحيث
غفل عنها غير نفسها يتوهم العالم بها انه لم يعلمها ولم يدركها بل انما ادرك نفس الامر الخارجي و
ليس كذلك الا ترى ان الاحول يحكم بان ما يراه اثنان في الخارج مع انه واحد والمريض ربما
يحكم بان ما يذوقه مر في الخارج مع انه حلو وذلك لان معلومه ليس الا ما هو الحاضر في
قواه المدركة وحكم على الخارج باعتبار ان ما في القوة حاكية عنه مضمحلة لديه فان القوى
المدركة كالمرات وهي تحكي عن الخارج ولكن على ما تكون المرات عليه لا على ما الخارج عليه
فان صورة زيد في المرات المعوجة معوجة وفي المرات الحمراء احمر وفي الصفراء اصفر ومن لم
يره يحكم عليه بما يراه في المرات بانه في الخارج كذلك مع انه ليس كذلك فظهر مما اوضحنا ان
العلم والمعلوم متحد في كل مقام كما دل عليه كلام الامام ثم وتبين بطلان القولين الاخيرين
هنا احدهما ان العلم غير المعلوم بتوهم ان المعلوم هو الامر الخارجي والعلم هو الصورة
الحاصلة منه وثانيهما ان العلم بعضه عين المعلوم وهو العلم بالصورة لانه لو كان بصورة
اخرى لزم التسلسل او الدور وبعضه غير المعلوم وهو ما سوى ذلك فان قلت اذا كان
علم الله تعالى بالاشياء بانفسها لزم عدم علمه تعالى بها قبل ايجادها قلت ما ذكرتم على تسليم

انما هو في العلم الفعلي الحادث عند وجود الفعل والمفعولات واما العلم الذاتي
بالاشيا الذي يكون قبلها وبعدها ومعها فهو لا يدرك ولا يكيف ولا يكون بالحضور
ولا بالحصول ولا يعلم احد كيف وهو عين الذات والطريق اليه مسدود والطلب مردود
وسوال عمران وان كان عن العلم الذاتي كما هو المعروف عندهم الا انه م اعرض عنه
تنبيها على انه لا ينبغي ان يسال عنه كما ان موسى على نبينا واله وعليه السلام اجاب فرعون
عن افعاله واثاره تعالى بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين ونحوه
مع انه سئله عن ذاته حيث قال وما رب العالمين قال السيد الاستاد اعلى الله
مقامه اعلم ان الضمير هو الغائب الموجود تحت ستور الحجب والظواهر ومنه ضمير المستتر
عند اهل النحو فالمجردات المحجبة تحت الماديات ضماير مستكنة والاجسام المشهودة
ظواهر بارزة والذي ليس من المجردات المعرية ولا من الماديات الحاجبة كالله هو تعالى
فليس بضمير ولا بارز والى ذلك الاشارة هي بقول امير المومنين م اللطيف اما ظاهر او مضمر
او ليس بظاهر ولا مضمر ونحن قد بينا في كثير من مباحثاتنا ان اللطيف هو كل ما سوى الله
وهو لا يخلو من هذه الثلثة الظاهر وهو الاجسام وما يقارنها والمستتر كالارواح
وما يقارنها وما ليس بظاهر ولا مضمر وهو عالم الوجود المطلق وما يقارنه والادراكات
الواقعة في المرتبة الانسانية في الامور الغيبية من المعنوية والصورية كلها من الضماير
فالادراكات الصورية الغيبية من ضمير النفس والادراكات المعنوية من ضمير العقل والادراكات
الرقايقية من ضمير الروح وهو البرزخ بين العقل والنفس والادراكات الشبحية من ضمير المثال
ولذا نسب ادراك الامور الغيبية الى الضمير والعلم هو الصورة الحاصلة في هذه الضماير و
يختلف حسب اختلاف مراتبها في القرب والبعد والشدة والضعف الا ان كلها مشتركة في

كونها من العلوم الصورية وانما فسرنا الضمير في ما سبق بالصورة الحاصلة من الشي
ولم نذكر المدرك للاشارة الى قول امير المومنين م انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات
الى نظايرها وقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم فان المرات الحاكية عن المقابل انما هي
نفس الصورة لا الزجاجة الحاملة لها وكل شي يعد حروف نفسه انتهى ثم لما كان استدلال الرجل
على نفي الضمير بطريق المعارضة والالزام وربما لا يتفرد في النفس بهذا النوع من الكلام حجته
المرام يوجه الامام م الى تقرير المقصود وتثبيته مرة اخرى منادياً له بقوله لمن القى السمع و
هو شهيد الى كلامه م وان كان يحتمل قريبا لو لم يكن اقرب ان يكون هذا الخطاب بذلك الملام
منه م في مقام البيان والالزام وكيف كان فقد خاطبه م على نحو من التعريض ونوع من
الاستفهام بانه الذي ينبغي ان تعلم ان الواحد تعالى لا يوصف بضمير فان مثلك ممن يدعي
العلم ينبغي له ان يكون متفطنا ببطلان وصفه تعالى بالضمير لما بين من المفاسد الواضحة
نعم لو سمي شي مما خلقه الله تعالى ضميرا او قلبا له تعالى من باب التشريف والتعظيم كالعرش الذي
خلق الله تعالى فيه علم كل شي فقال انه ضمير له كما يقال عيسى روح الله والكعبة بيت الله لم
يكن فيه مفسدة الا اني لم اقف على اطلاق ضمير على شي وبهذا المعنى يقال للائمة عليهم السلم
انهم خزنة علم الله واوعية مشية الله وفي زيارة امير المومنين عليه السلم وقلبه الواعي ولكن
هذا المعنى ليس مراد العمران ولا انه من باب التوصيف بل من باب التعظيم والتشريف وهذا الذي
يقيه الامام م من بطلان الضمير وما اشرنا عليه من وجود ما فيه صور الاشيا بل حقايقها مما
ذكره تصريحا او تلويحا كثير من افاضل الحكماء متقدميهم ومتاخريهم منهم ثالس الحكيم الذي قيل
انه اول من تفلسف في الملطية فان المنقول عنه ان القول الذي لا مرد له ان الابداع هو
تاييس ما ليس بايس واذا كان هو تاييس الايسات فالتاييس لا من شي متقادم فما يب

الاشيا لا يحتاج ان يكون عنده صورة الاشيا بالاشيئية والا فقد لزمه ان كانت الصورة
عنده ان يكون متفرداً عن الصورة التي عنده فيكون هو وصورة وقد بينا انه قبل
الابداع انما هو فقط وايضاً فلو كانت الصورة عنده اكانت مطابقة للوجود الخارج
ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فليتعدد الصور بعدد الموجودات ولكن كلياتها
مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل
ذلك محال لانه بيانا في الوحدة الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارج فليست اذن صورة
عنده انما هو شيء اخر ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صورة الموجودات والمعلومات
فانبعثت منه كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العقل الاول فمحل الصورة
ومنبع الموجودات كلها هو العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات
العنصر صورة له ومثال له عنده ثم قال ومن كمال ذات الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر
فما يتصور العامة في ذاته ان فيها الصور يعني صور المعلومات فهو في مبدعه وهو تعالى
يوحد ابنيته وهو يتعين عن ان يوصف بما يوصف به مبدعه انتهى ثم انه ثم لما تبين بالخفاء
البيان انه تعالى لا يوصف بشيء بل لا يوصف بشيء اصلا لا اسلوبا ابه نظر في الكثرات هناك و
قد نكرها في كلماتهم ان كمال التوحيد نفي الصفات عنه اراد ان يبين ثم ان التكلم في مقام ذات
الاحدية خطأ وانى للخلق وادراك ذلك المقام فان الطريق اليه مسدود والطلب مردود
انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله فقال ولكن وهو عطف على قوله لا يوصف
اي وينبغي لك ان تعلم ان الواحد تعالى الذي يقال له اكثر من انه تعالى فعل فعلا وعمل عملا وصنع
صنعا يعني ان ادراك الممكن لا يتجاوز عن مقام فعل والتكلم والقول لا ينتهي الا اليه اذ ليس
فوق مقام فعله تعالى الا مقام الذات ولا يصل اليه ادراك احد من المخلوقات بل غاية ما

يصل اليه الادراك هو مقام الفعل الذي ليس في الامكان اعلى منه وجميع ما سواه من
المصدر واسم الفاعل واسم المفعول وغيرها كالعلم والعالم والمعلوم مشتقة منه اشتقاق
الشعاع من المنير وهو ليس مشتقاً من غيره بل خلقه الله تعالى بنفسه وخلق الاشياء به وعلمه
تعالى بالفعل والمفعولات قبل الايجاد ذاتي لا يدرك ولا يكيف كما مر مراراً وانما الذي يمكن
ادراكه هو العلم الفعلي الامكاني وقدمه في الحديث انه علم وشاء واراد فليس
فوق مقام علم مقام يمكن للممكن ادراكه وجميع الروابط والاضافات تنتهي اليه والى الحق تعالى
لا ينتهي اليه شيء ولا يرتبط به شيء فان انتهاء الشيء اليه وارتباطه به يستلزم تكثره وتجزيه
وليس بوهم فيه مذاهب اي اختلاف جهات وحيثيات وتجزية وكثرات كمذاهب المخلوقين
وتجزيتهم كيف والعين التي خلقه الله تعالى لادراكه ليس فيه جهات واعتبارات بل انها عين
المعرفة والادراك منزه عن السبحات فكيف يتوهم فيه تعالى الكثرات وينظر فيه الا اعتبارات
فاعقل ذلك وابن عليه صوابا يعني ان كل ما تعلم انه صواب وحق لا بد ان يكون مبنياً
على ما ذكر من عدم الكثرة والتجزية فيه تعالى يوجه وان الوصول الى مقام الذات من الممتنع
وان منتهى النهايات هو مقام فعل وعمل وصنع وابانه ثم ثلث جميع اما اختلاف في
التعبير والمعنى واحد او اشارة الى ان لكل شيء جهات ثلث وكل جهة متعلق لفعل خاص او
اشارة الى كليات العوالم وهي الملك والملكوت والجبروت ولعل الانسب كون الاخير متعلقا
لفعل لما ذكر فيه من كونه مبدأ العلم الصرف الذي هو اب العلوم لا امها كما قيل لانه عبارة
عن تجلي الاصل الواحد الى اشله تختلفه هي ظهورات وشئونات لفعل مع ما فيه من لطائف
لبث في اخويه ككون وسطه الذي هو الاصل مستنطقا عن امر الله الذي هو كن وطرفيه
الحاملين لظهور الوسط او لهما الحاصل من تكرير الكاف اربع مرات اشارة الى مقام النبوة

واخرهما الى مقام الولاية وكلاهما محلان في المشية هذا ثم انه عم لما بين ان الطريق الى
الذات مسدود وان الادراكات لا تتجاوز عن مقام الخلق قال عمران يا سيدي الا
تخبرني عن حدود خلقه كيف هي وما معانيها وعلى كم نوع تكون المراد بالحدود التعينات
التي بها امتياز الشيء عن غيره وهي ستة الزمان والمكان والكم والكيف والجهة والرتبة
وهذه هي الماهية والصورة التي امتاز بها المادة الاولية الصادرة عن فعل الله تعالى
وبتحديدها الماء الذي به كل شيء حي وبهذه الستة تم في مقام ظهوره مشروح العلل
مبين الاسباب ويحصل مرتبة العدد الزائد وهو اثنا عشر لزيادة كسورها التي هي فروع
ذاتها عليها وهذا العدد هو المستنطق بالحدود وهو اول كثرة ظهرت في الوجود حاوية
للصادر الاول الحامل لمرتبة التوحيد وبهذا الحد تحدث الايام والليالي والبروج والشهور
وكلمة التوحيد وعن الجواد عليه السلام في زيارة ابيه السلام على شهور الحول وعدد الساعات
وحروف لا اله الا الله في الرقوم المسطرات وهذه الحدود الجارية في المرتبة الاولية التي
هي الحقيقة المحمدية جارية في المراتب السبع المتشعبة منها تشعب الشعاع من المنير وينتج
تحت هذه الانواع الثمانية الطولية انواع يطول بذكرها الكلام وتكثر هذه الانواع التي لا
يحصي جزئياتها الا الله تعالى انما نشأ من تلك الحدود فصار دون انواع الحدود جزئياتها
غير محصورة وان كان يحصر كلياتها في اعداد متفاوتة باعتبارات مختلفة وذلك كالعالم
فانه قد يقال انه اثنان وقد يقال ثلثة وهكذا وقد ورد ان الله تعالى الف الف عالم والف
الف آدم والانام ثم اختار هنا الستة قال عم قد سئلت فاعلم ان حدود خلقه على ستة انواع
وكانه ثم اختار هذا العدد لان حدود الماهية ستة كما مر وقد قال تعالى خلق الله السموات
والارض في ستة ايام ولانه عدد تام واول تفصيل الثلاثة التي هي مبدأ الافراد ومن تكرره

بحمل

بحصل الاثنا عشر وهو حد الله الذي من تعداه فقد ظلم نفسه وهو عدد اصحاب الولاية
التي هي منشأ الاختلافات الغير المحصورة قال تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم الذي
هم فيه مختلفون وعن النبي ص يا علي ما اختلف في الله ولا في وانما الاختلاف فيك
يا علي مع ان اسمائهم الغير المكررة ستة وايضا هي الواو التي بين الكاف والنون في امر الله
الذي اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ثم انه عم بين الانواع الستة قال بعض العلماء وابتدأ
بالمحسوسات متدرجا منها الى المعقولات فقال عم ملموس اي احدها الانواع الاعراض
التي تلمس وتماس جلد الحيوان كالخشونة والملاسة وكالاصوات والحروف التي تماس وتصل
الى عصب الصماخ فهذا النوع ممتاز عن غيره بالمماسة والوصول وموزون اي والقسم الثاني
ما يوزن ويقدر الاشياء باعتباره وهو الخفة والثقل وهما لا يماسان شيئا وان كانا
ملموسين اي مدركين بالقوة اللامسة والثالث منظور اليه اي المبصرات التي لا تلمس ولا
توزن كالاضواء والالوان والرابع ما لا ذوق له اي ما لا يكون مذوقا ولكن لا يكون
ملموسا ولا موزونا ولا منظورا اليه بقرينة مقابلة ولما لم يذكر المذوقات سابقا نفى
الذوق صريحا وهو الروح بالضم والفتح اي الروائح المشمومة ولما كان الضوء الذي
هو مبصر اولا وبالذات مما قد ينكر وجوده ويقال انه ليس الا ظهور اللون وليس كك
نبه عليه السلام بدخوله في المبصرات بقوله وضياء اي من جملة الحدود المذكورة منظور اليه
وليس له وزن ولا لمس ولا حس اي حركة لدفع توهم ان الضوء يتحرك في سطوح الاجسام
ولا لون اذ الضوء ليس بلون ولا نفس اللون ولا ذوق له اي لا طعم له كانه اشار الى ما
ذكرنا من ان هذه الفقرة ليست لبيان نوع اخر من الحدود بل لبيان نحو خفي من
المنظور اليه بغير الاسلوب بقوله عليه السلام وضياء ثم قال عليه السلام والتقدير والاعراض

ای القسم الخامس من الحدود النفیة ای الحکم علی الاشیاء والعلم بها وقیاس بعضها
علی بعض او سایر الاعراض جمع عرض بالکسر وهو الامر الخفی الذی یستحق الموصوف به
المدح والذم فیکون هذا القسم اشارة الی مجموع الکیفیات نفسانیة ولما کان العلم
اشرفها وذکرها مع الاعراض ثم قال م والصور والطول والعرض ای قسم السادس
الصور ای الاوصاف التی لا تلمس ولا توزن ولا تبصر ولا تشم ولا تکون من الاعراض النفسانیة
سوا کانت امورا عینیة کالحرارة والبرودة ومطلق الطعوم او امورا اعتباریة کمطلق
الاضافات والنسب ومنه الطول والعرض فذکرهما بعده من قبیل ذکر الخاص بعد
العام ولا یبعد ان یکون اشارة الی شمول المصور للاوصاف الاعتباریة ثم انه علیه السلام
اشار الی نحو الحرکة التی هی فرد متجدد من الحدود التی یقع فیها الحرکة الی عدم
کونها من مقولة معینة فقوله الشریف ومنها ای من الحدود المذکورة لا من حد خاص
العمل والحرکات التی تصنع الاشیا وتعلمها ای تکون معدة لافاضة المبدأ الفیاض الاشیا
الحاصلة بالحرکة وتغیرها من حال الی حال اشارة الی الحرکة فی الکیف والاین والوضع وتزیدها
وتنقصها اشارة الی حرکة الکمیة ولم یکتف م بهذا القدر واشار الی کونه زمانیا
ینطلق بانطلاق الزمان بقوله فاما الاعمال والحرکات فانما تنطلق لانها لا وقت لها
اکثر من قدر ما یحتاج الیه فاصل العمل والحرکة هو القدر الذی ینطبق علیه نفس العمل و
الحرکة فلا یمکن ان یکون باقیا بعده لانه ینطلق بانطلاق الزمان لانطباقه علیه ثم اشار
الی کون الحرکات معدة لحصول الاثار لا فاعله بقوله م فاذا فرغ من الشی انطلق بالحرکة
وبقی الاثر لانها لو کانت واسطة فی وصول الفیض الی الاثر ومعلوم ان الفیض لا یکون
امرا عینیا لم یبق الاثر بعد انعدام موصل الفیض الیه ومثل م له الکلام بقوله ویجری مجری

الکلام

الکلام الذی یذهب ویبقی اثره من حصول المعنی المقصود منه عند نفس المخاطب وما
یترتب علی هذا الحصول من الاثار ولا شک فی ان الکلام لیس فاعلا لهذا الاثر بل معد
لحصوله بشرایط تختلف باختلاف الاشخاص انتهی کلام بعض العلما ملخصا وقال سید الاستاد
اعلی الله مقامه بعد نقل جملة من هذا الکلام ان ما ذکره وان کان موافقا لما هو الی من
ظاهر کلامه م حسب متفاهم عامة الناس الا ان ذلک لیس جاریا علی الحقیقة الواقعیة التی علیها
یبتنی کلام الامام م المطلع المحیط بجمیع العوالم والاکوان مع ان هنا اغراضا اخر ما ذکرها
علی حسب هذا البیان فان لوحظ شمول ما ذکر لما لم یذکر فیجب الاقتصار علی اقل من ذلک
قال والذی افهم ان هذه الستة اشارة الی جمیع مراتب الموجودات وذلک ان الذات عنده
الایجاد یحدث الفعل اولا ثم یحدث به المفعول المطلق وهو حقیقة وحدانیة معراة من جمیع
القیود والحدود ثم بالمفعول المطلق یحدث المفعول به وهو غیبی وشهودی وکلما کان کذلک
فلابد من برزخ یولف بینهما ثم الشهودی له مقام فی نفسه ومقام باعتبار ظهوره فی الکون
الممتزج بالاعراض التی تحشر فی عالم الادبار وهذه حدود ستة ولما کان عالم الشهادة
فی القوس الصعودیة اقرب الینا فابتدء علیه السلام به فاشار بقوله م ملموس ای العلم الظاهری
القشر الحاجب للاصل فان اللمس اول ما یتعلق بظاهر الشیء وبقوله م موزون ای الذاتی
من عالم الشهادة فان الوزن ادق وابعد من اللمس وفیه اشارة الی ان الموزون المقدر
حقیقة هو الجسم الاصلی الذی لا یتبدل لا البشریة الظاهرة الحاملة للاوساخ فان هذه
الاوساخ اعراض لا وزن لها ولا مقدار وبقوله م ومنظور الیه الی البرزخ بین النفوس و
الاجسام فان النظر والابصار بالانتزاع وصورة المنتزعة فی الجلیدیة المنتزعة من الصورة
المقترنة بالمادة الجسمیة کالتی فی المرآة هی التی یتعلق بها النظر اولا وبالذات وهی من عالم

المثال الذي هو برزخ بين الغيب والشهادة فان هذه الصورة ليست في اللطافة كالصور
النفسية ولا في الكثافة كالجسمية الجسمية واشار عليه السلام الى العالم الغيبي بقوله وما الذي
له وهو البرزخ فان الروح لا تدرك بالذوق ولا بغيره من الحواس الظاهرة والمراد بالبرزخ
هنا ما يعم العقل والروح والنفس والطبيعة والمادة لان الروح قد يطلق على هذا المجموع ولذا
يقولون خرج روح فلان والخارج هو هذه الامور مع المثال ثم ان الحدود المذكورة
وان كانت امورا مختلفة الا انها كلها حدود وجهات لشيء واحد بل الاصل في الاختلاف
اثنان فعل ومفعول مطلق ولذا اتى في الفصل بين تلك الحدود التي هي شئونها واحوالها
بالواو واتى بينها بلفظة ثم لان كثرة المباني تدل على كثرة المعاني فقال اشارة الى المفعول
المطلق ومنها منظور اليه الخ فان المنظور اليه كما مر هو الصورة والصفة وهذا وان لم يكن صورة
او نفسية او عقلية الا انها صورة الجنية وصفة اسند لانه يعرف بها القديم تعالى فهو صفة
لفعله ودليل عليه وهو المنظور اليه حقيقة اذ النظر الى المبدا انما هو في هذه المرتبة لان الشيء
لا يجاوز محله ولكونه مقام الوجود المجرد عن ملاحظة المهية نفى عليه السلام عنه مقتضيات المهية
بقوله وليس له وراء الخ واعلم ان الفعل في حد ذاته شيء واحد ولكن يحصل له من جهة تعلقه
بالمفعولات حدود وعرضيات هي حقيقة ذاتية للمفعول كالاستقامة فانها للحركة عرضية وللاكثر
ذاتية فجميع المقادير والصور والاضافات مذكورة في الفعل وتلك الاكوار هي التعين هنا
بالامكان الراجح الوجود ولما كانت مضمحلة عند الفعل لم يعتبرها اقساما بل ادرجها في طي
الكلام فقال اشارة الى هذا المقام والتقدير والاعراض الخ وهذه كلها وجوه الفعل عند
التعلق والى الاشارة بقوله ثم ملك لم يدوس لعبد الخلائق ثم اشار عليه السلام الى الحد الثالث
هو الفعل بقوله وصنع العمل والحركات الخ وجمع الحركة اما باعتبار تعدد الذوات الفاعلة

بعزيمة

بعزيمة قوله ثم تضيع الاشيا او باعتبار تعدد المتعلقات ولما كان الفعل مضمحلا عند
ظهور الذات بحيث يحصل في حقيقة الضمير والتقصي وقيل في تعبيرا به ما دل على معنى
في نفسه مقترنا باحد الازمنة الثلاثة اراد عليه السلام بيان هذا الاضمحلال بالفعل والمفعول المطلق
وعدم استقلالهما الذي هو مدار علة الاستقلال كما قال الله الفقر فخري وقال تعالى و
ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فاشار عليه السلام بقوله
الشريف فاما الاعمال والحركات فانها تنطلق اي تنهلك انما تعدم لان كل شيء ثابت في مكانه
ورتبة الا ان من الاشياء ما هو سريع السير ومنها ما هو بطيئه فاذا انطلقت الحركة لم تبطل
بل خرجت من الشهادة الى الغيب وبقي اثره وذلك ان الحركة وهي الفعل من العالم الاعلى
فاذا اراد الفاعل احداث شيء تنزل الفعل من علله الى مقام التعلق لايجاد ذلك الشيء فاذا
تم الشيء رجعت الحركة الى اصلها في عالم الغيب وبقي الاثر متعلقا بوجه منها الا ان ذلك الوجه ايضا
من عالم الغيب وقوله عليه السلام ويجري مجرى الكلام الخ لان الكلام صوت متعلق بالهوا فاذا تم
المتكلم تاليف الكلام عليه وحده يكون له وجود واذا سكت بطل التاليف الا ان دلالته التي هي
اثره وشبحه تنقش في صدر المخاطب ويبقى منقشة فيه ما دام الالتفات باقيا فالكلام دليل
الفعل والدلالة اثر المفعول فالفاعل كلما دلالة كلمة كن ولا شك انها تختفي عند ظهور
الدلالة وتظهر بما فيها والخلق على هذا القياس لان فعل الله تعالى كلمة والخلق دلالة والدلالة
ليست شيئا الا ظهور الكلمة ووضعها فاذا وقعت الدلالة على قلب المخاطب اي ظهور الاثر المطلق
الذي هو الوجود اذا تعلق بالمهية تحقق المعنى فيثبت ويبقى فلو كانت الدلالة متعلقة بشيء
والوجود لم يتعلق بالمهية كانت تطلق ايضا باطلاق الكلمة اي تغيب وتختفي ولكن الدلالة لما
تعلقت بقال بقي اثر الكلام وكذلك الوجود لما تعلق بالمهية بقال بقي اثر الشبه وحيث

نفسها انتهى ما اوردناه ملخصا قال عمران يا سيدي الا تخبرني عن الخالق اذا كان واحدا
لا شيء غيره ولا شيء معه اليس قد تغير بخلقه الخلق لانه لما لم يكن هناك شيء اصلا كان هو
المتفرد بخلق الاشياء بعد وجودها وكان هو الجاعل لها وحده بذاته والجاعل والمجعول لا بد
بينهما من نسبة وارتباط ولا اقل من نسبة الجاعلية والخالقية وهذه النسبة لم تكن له تعالى
قبل الايجاد بل حدثت له تعالى بعده وهو التغير واتضح لما لم يكن هناك غير ذاته تعالى اصلا
كان الخالق نفس الذات قبل الخلق والايجاد لزم صدق المشتق قبل وجود المبدء وفساده ظ
فلا بد ان تصدق بعده فلزم حصول اسم وصفة له تعالى لم يكن قبل ذلك وهو التغير ايضا
ويمكن ان يكون مراده بالتغير الذي يسئل عنه ما يقوله جماعة من الصوفية من انه تعالى يتنزل
في مراتب الموجودات ويكون بذاته في كل منها ويسمونه الوحدة في الكثرة قال الرضا عم مجيبا
عن شبهته وسؤاله ان الله تعالى قديم والقديم هو الذي لم يستند الى شيء اصلا بل كان صرف
الغنى ومحض الوجود الواجب لذاته واذا كان قديما لم يتغير عز وجل بخلقه الخلق ولم يتنزل
فيهم لان التغير والتنزل انفعال وحدوث شيء لم يكن فيه تعالى وهو باق في القدم وما ذكر من
الربط والنسبة فانما هو بين المجعول وفعل الجاعل لا ذاته الا ترى ان الكتابة لا تناسب ذات
الكاتب بل انما تناسب حركة يده والجاعلية والخالقية وامثالها من صفات الفعل لا من صفات
الذات انفا فوجودها وعدمها لا يوجب تغيرا في الذات فالخالق القديم لا يتغير بالخلق اصلا
ولكن الخلق يتغير بتغييره تعالى اياها من حال الى حال لانه تعالى هو الرب المدبر لكل شيء وفي كلامه
هذا اشارة الى بطلان القول بان المهيات ليست مجعولة وان الله تعالى ما جعل الشمس
مشمشا ونحو ذلك ثم قال عمران لما علم ان الشيء انما يعرف اما بذاته او باثاره وعلم ان الطريق
الى ذاته تعالى مسدود وحيث ان الخلق لا يصعدون الى السماء ولا انها تنزل اليهم وعرفناهم ان

المشية

العينية بيده تعالى ويبين الاثار ومنقطعة واشكل عليه لذلك امر المعرفة فباي شيء عرفناه قال ع
عرفناه بغيره وعدم الربط لا ينافي ذلك فان افتقار الممكنات باسرها ابين دليل على موثر غني لذاته
منزه عن صفات مخلوقاته وكلما صفة اسند اليه لا صفة انكشف عنه حتى يستدعي ذلك ربطا
ونسبة قال عمران فاي شيء غيره الذي عرفناه تعالى قال الرضا عم ذلك الغير مشيته التي بها خلق
الاشياء واسمه وصفته والفرق بينهما بالاعتبار كالعالم والعلم فان كل شيء باعتبار دلالته
عليه تعالى اسم وباعتبار كونه بحيث يستدل به عليه تعالى صفة فالاسم وان كان متاخرا عن الصفة
مشتقا منها الا انه باعتبار دلالته على الذات وظهورها مقدم عليها واشرف منها ولعل
المراد بهذا الاسم والصفة اول ما خلق بالمشية في السلسلة الطولية وبقوله عم وما اشبه ذلك
سائر المراتب المتاخرة فان كل سافل شبه ومثال للعالية فكل شيء لكونه اثر المشية نعم واسمه وصفته
يعرف به تعالى بتلك المشية والاسم والصفة الظاهرة فيه ويمكن ان يراد بقوله عم وما اشبه ذلك
ما اشبه الاسم والصفة في مقام التعبير يعني ان الله تعالى يعرف بامرين بفعله الذي هو مشيته
تعالى ومفعوله لانه التي يعبر عنهما بالاسم والصفة والصنع والخلق ونحو ذلك ثم لما كان بعض
الناس قد توهم ان مشيته تعالى عين ذاته وبعضهم ان الاسم عين المسمى او الصفة عين الموصوف
ابطل عم بقوله الشريف وكل ذلك الذي ذكر من المشية وما بعدها محدث مخلوق مدبر
ليس شيء منها عين ذات القديم تعالى ولا ان الذات متنزل فيها ولا يخفى ان ما ذكره عليه السلام
من ان الذات لا تعرف الا بغيره لا ينافي ما ورد عنهم عم من نحو بك عرفتك واعرفوا الله بالله
وقد اشرنا الى ذلك في الحديث الاول فتذكره ثم لما لم يكن شيء مما ذكره الامام عم صريحا في تنزهه
تعالى عن الاقتران والتغير ومن كونه تعالى معروفا بغيره كاشفا عن حقيقة ذاته تعالى قال عمران يا سيدي
عن الحقيقة اما غفلة عن ان الحقيقة لا تعرف او تغافلا او طمعا لزيادة البصيرة فاي شيء هو

تعالى هو في ذاته قال الرضا ع افهم او بقوله تعالى الله نور السموات والارض هو نور لا بمعنى
الكيفية المعروفة التي يتعلق بها الابصار اولا وبواسطتها يتعلق بغيرها كما توهم و
لا بمعنى انه وجود الاشياء كما يذهب اليه القائل بوحدة الوجود ويحمل الاية المنقولة على ذلك
اشباه المذهب بل بمعنى انه هاد لخلقه من اهل السماء والارض اي مخرجهم من ظلمات العدم
والجهل والنقص الى نور الوجود والعلم والكمال وفي كلامه عليه السلام حيث اتى في الجواب
عن الذات بما هو من الصفات الفعلية اشارة الى ما سبق عنه م غير مرة من ان الذات لا
تعرف ولا ينبغي ان يسأل عنها وقد صرح عليه السلام بهذه الاشارة واكدها بقوله الشريف وليس
لك علي اكثر من توحيدي اياه تعالى وتنزيهي له تعالى عن شوائب الحدوث واما حقيقة ذاته
فليس مجال السؤال والجواب قال عمران يا سيدي اليس قد كان ساكتا قبل الخلق لا ينطق ثم
نطق ومراده بسكوته تعالى عدم نطقه انه تعالى لم يكن موجدا ومفيضا للشيء ثم افاض وهذا
كانه تقرير شبهة التي سال عنها سابقا بقوله اليس قد تغير بخلقه الخلق يعني ان تخلق الاشياء
منه تعالى بعد عدمها تغير فكيف انكرتموه ويمكن ان يكون اشارة الى شبهة اخرى ايضا وهي انه
يوجب تعطيل الفيض وهو نقص فيه تعالى قال الرضا ع ان استعمال السكوت هنا غير مناسب
لانه لا يكون السكوت الا عن نطق قبله فلا يقال لمن لم يتكلم ولم ينطق بعد انه سكت فان النطق
وجود وخير ونور وهو اشرف من السكون الذي هو عدم وموت وظلمة فيكون مقدما
عليه هذا اما يتعلق بالامر اللفظي واما بحسب الحقيقة فهو انه ليس في مقام الذات ذكر لشيء من
الضدين اصلا لا الايجاب ولا السلب ولا نظر فيه لشيء من العقول والمعقولات في تلك المرتبة يوجب
حتى يوجد فيها نطق او سكوت فيتحقق التغير ولا سبيل للفيض الى مقام الذات ابدا كما لا سبيل لتعطيله
له في مقام الخلق اصلا والمثل في ذلك السراج فان له ضوءا ناشئا هو عين ذاته وضوء واضا

علينا

علينا وهو اثر فعله واشراقه والاول لا تغير فيه اصلا وفي الثاني لا انفكاك للسراج هو كونه ساكنا
لا ينطق اذ هناك لا نطق ولا سكوت وليس في مقام الذات الا الذات وكذا الضوء الفعلي
ايضا لا يوجب تغيرا في الذات كما اشار اليه بقوله ولا يقال ان السراج ليضيء اي في ذاته
يحدث ويقبض من ضوئه الذاتي شيئا فيما يريد ان يفعل بنا من الاضاءة وذلك لان
الضوء الذي هو ذاتي من السراج ليس يفعل منه ولا كون اي وليس بوجود مغاير له حتى
يقبض منه علينا وبعبارة اخرى ان الضوء ليس فعلا من السراج ولا مفعولا وانما هو عينه
وليس شيء غيره والشيء لا يقبض على غيره ما هو عينه والا لزم تنقص ذاته وتغيرها
بفعله ثم لما بين م بطلان الاضاءة الذاتية اشار الى صحة الاضاءة الفعلية فقال ع
قل استضأنا الناشئ باشراقه وتجليه او فلما حصلت الاستضاءة لنا او ان استضأنا يعني
ضوء بفعله فلما فقد اضاء لنا اي افاض علينا
اضاء اي فلما اضاء السراج لنا اي افاض علينا بفعله ضوءا حتى استضأنا به وهذا الضوء
وهذا الضوء الذي حصل بمقابلة الاجسام الكثيفة للسراج واشراقه عليها لا يوجب تغيرا
في السراج عما كان عليه اصلا فهذا تستبصر امرك يا عمران في ان ايجاد الله تعالى للاشياء
وخلقه الخلق لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى وان مقام الذات ليس له اسم ولا رسم ولا خبر عنه
ولا اشارة اليه وانما يعلم باثار فعله وانوار تجليه ان هنا صانعا صنع هذه الآثار وافاض هذه
الانوار ثم قال عمران يا سيدي فان الذي كان معلوما عندي بمقتضى جبلة من القواعد
المعروفة بين الناس ككون الذات فاعلا بذاته ولزوم الربط بين الفاعل واثره ونحو ذلك
هو ان الكائن الاول الواجب تعالى قد تغير في فعله عن حاله التي كان عليها قبل الخلق بخلقه الخلق
قال الرضا ع احلت يا عمران اي اتيت بالمحال في قولك ان الكائن يتغير في وجه من الوجوه
حتى يصيب الذات منه اذى من ذلك الوجه ومن جانب الذات نفسها بسبب فعلها تغيره

فان شيئا من الفعل ولازمه لا يصل الى رتبة الفاعل حتى يكون مؤثرا فيه ومغيرا له والمفروض
عدم شيء آخر حتى يكون هو المؤثر فاستحال التغير فيه تعالى ثم اوضح ذلك بثلث من الآيات
التي اراها الله الخلق في الآفاق وفي انفسهم فالاولى قوله يا عمران هل تجد النار تغيرها
بصيغة المضارع من التفعيل تغير نفسها بتشديد الياء اي التغير الناشي من نفسها فيها
بلا اجنبي يجاورها او بتخفيف الياء مع كسر العين مخففا من التغيير ويكون الاسناد الى
الفاعل يعني ان تغير نفس النار للاشياء وايجادها آثارها لا يوجب تغيرا في نفسها وقد يقرء
بغيرها بالباء الموحدة وح يكون ما بعدها بصيغة المضارع من التفعيل او التفعل بحذف
احد التائين يعني ان النار بغيرها اي بفعلها في غيرها لا يتغير نفسها او لا تتغير نفسها
محتمل الاحتمالات ان ذات النار لا تتغير بفعلها او بتأثيرها والثانية قوله او هل تجد
الحرارة التي هي صفة النار وفعلها تحرق نفسها والثالثة قوله او هل رايت بصيرا قط راى
بصره فان البصر فيها في نزع الصورة من المقابل ولا يمكن ان ينتزع من نفسها صورة نفسها
قال عمران مصدقا لما بينه الامام لو اراد هذا الذي ذكر من تغير النار بفعلها واحراق الحرارة
نفسها ورؤية البصير بصره ثم سئل عمران عن مذاهب متداولة بين القوم بكلمتين متعاقبتين
فقال الا تخبرني يا سيدي اهو في الخلق اما على ما عليه اهل الحلول والاتحاد او على ما
يقول جماعة من ان الوجود شيء واحد هو الواجب تعالى وساير الموجودات حدود وتعينات
له فيكون هو تعالى في الخلق اذ حقيقة الخلق هو ذلك الوجود مع حد خاص وجهة معينة
ام الخلق فيه على ما يقتضيه اقوال جماعة كالقول بان بسيط الحقيقة كل الاشياء والقول
بان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته والقول بان الخلق اعيان ثابتة في ذاته تعالى صالحة للوجود
وقابلة للخطاب كن وهي اعيان مختلفة غير مجعولة بطلب كل واحدة منها نحوا خاصا من

الوجود وكان مراده من هذا السؤال ابداء اشكال هو انه ان كان احدهما في الآخر لزم
التغير والاقتران والانكشاف بتحقق الفاعلية والتاثير بينهما وكيف يستدل باحدهما
على الآخر من الوجود قال الرضا ع جل الكائن تعالى يا عمران عن ذلك ليس هو في الخلق
ولا الخلق فيه فان كلا منهما يستلزم الاقتران والانفعال والتغير واختلاف الاحوال وكل
ذلك من لوازم الامكان والحدوث والواجب القديم تعالى عن ذلك وما ورد في الكتاب
والسنة من احاطته تعالى بكل شيء ودخوله في كل شيء فالمراد الاحاطة القيومية لفعله و
دخول آثار صنعه واسمائه وصفاته لا ذاته وقد قالوا ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو
منه ثم قال تنبيها للمرام في طلب عمران وساعلمك ما تعرفه به ولما اسند التعليم الى نفسه ع
بقوة الله تعالى انبهم مع انه معتصم بها في جميع مراتبه ولحواله ارشادا وتنبيها على ان العبد
ينبغي له ان يلتفت دائما الى انه لا قوة لشيء على شيء الا بالله تعالى فقال ع ولا قوة لي على التعليم
ولا لك على التعلم ولا لشيء على شيء الا بالله فاخذ مما وعده من التعليم فقال ع اخبرني عن
المرآة اي الصورة او الزجاجة التي ترى فيها وجهك وتستدل بها على نفسك هل انت فيها
ام هي فيك فان قلت يكون احد كما في الآخر فقد قلت بالباطل كما هو ظ ولذا ترك عليه السلام
هذا الشق واكتفى بالشق المقابل له وهو قوله فان كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي
شيء استدللت بها على نفسك يا عمران ومراده ع بيان ان تبين لعمران كيفية حكاية المرآة
للشاخص والفعل والمفعول والمثال والتجلي ودخول المبدأ في الاثر وخروجه عنه والحا
القياس الى غير ذلك من المسائل الجليلة ولكن عمران لم يتفطن لذلك وزعم انه سؤال عن كيفية
الابصار ولذا قال عمران في جوابه استدللت على نفسي من المرآة بضوء بيني وبينها وظاهره
انه يقول في الابصار بخروج الشعاع كما هو مذهب جمع حيث قالوا انه يخرج من العين شعاع

على هيئة المخروط راسه عند مركز العين وقاعدته ينطبق على سطح المرئي حتى يكون وصول
الشعاع الى المرئي سببا لرؤيته ويكون باعتبار كونه صقيلا وانعكاس الشعاع منه الى
الرائي سببا لرؤيته نفسه ومراد عمران بالضوء هو هذا الشعاع ظاهر اذ على القول بالشعاع
وحمل الضوء على معناه الظاهر نظرا الى انه من شرائط الابصار مطلقا لينطبق على هذا القول
مع بعده في المقام بما فسره السيد بقوله يعني وبينهما ولما كان المعروف من طريقة اهل البيت
كما قال السيد الاستاد ره هو ان الابصار بالانطباع لا بخروج الشعاع قال الرضا تنبيها
على فساد معتقده هذا او لا هل ترى من ذلك الضوء في المرآة اكثر مما تراه في عينك قال
نعم لان قاعدة المخروط تطبق سطح المرآة وراسه الذي هو النقطة في العين قال الرضا ع
فارناه فلم يجر اي فلم يرد جوابا لانه تفطن بان الشعاع الذي هو امر محسوس كالنور لا بد في
الحكم بتحققه في الخارج من شهادة حس او عقل عليه واذا لم يجد شاهدا عليه سكت عنه
ثم قال الرضا ع بعد تنبيهه على فساد توهمه فلا ارى النور الا وقد دلك ودل المرآة على
انفسكما من غير ان يكون في واحد منكما قد ذكر في بيان كلامه عليه السلام هذا وجوه منها ان
المراد بالنور الشيء الذي يكون سببا لظهور صورتك على نفسك وهو الكيفية الاشراقية التي
يتكيف بها بمجاورة العين الهواء المشف المتوسط بين الرائي والمرئي وهذه الكيفية امر معنوي
يحصل باعتبار توجه النفس في آلة البصر الى المبصر وهذا الامر هو الذي دلك على المرآة
بان تراها ودل المرآة على نفسك اي جعلها دليلا عليك بان ترى فيها نفسك من غير ان يكون
في واحد منكما ومنها ان يكون قوله عليه السلام هذا رجوعا الى اصل المطلب لا اشارة الى كيفية
الابصار ويكون المراد بالنور الكائن الاول الذي تعبيره بانه نور اي انا لم يكن الضوء سببا للابصار
ولم يكن سببه امرا قائما بهما فلا ارى النور الذي هو المبدأ الا وقد دلك الى المرآة ودل المرآة

دليلا على نفسك من غير ان يكون في واحد منكما ومنها ما حققه السيد الاستاد رحمه الله
وملخصه انه عليه السلام اراد بعد تنبيهه على فساد معتقده في الابصار ان يوقفه على ما اراد
في هذا المثال من نمط الاستدلال ويبين له الامر في الواقع وهو انك اذا قابلت المرآة يظهر
منك تجلي هو نورك المسمى بالشبح المنفصل والمرآة تقابله فيظهر فيها نور من هذا النور و
يتكيف بكيفية الزجاجة وهذا الذي يظهر في المرآة يتجلى لا ذاتك لانك واحد والمرايا ربما
تكون كثيرة وفي كل منها ترى نفسك ولما كان الابصار بالانطباع فاذا وقع عينك على
المرآة انطبعت صورة المرآة فيها ثم في محل التقاطع ثم في الحس المشترك ثم في الخيال ثم في النفس
وتخلع منها الصورة الجسمية وتلبس الصورة النوعية فترتسم في العقل وهكذا في العين ترا
اخرى لتلك المرآة فنورك هو الذي في المرآة ونور المرآة هو الذي في العين فالنور
الذي في النور الذي في العين من المرآة هو الذي دلك على المرآة فدلك على نفسك بتوسط
العين بتوسط المرآة والنور الذي منك في المرآة هو التجلي المطلق الذي دل المرآة على
نفسك فعرفتك بما فيها من نورك وهو مثالك الذي في الغيب فهو فيها ثم بعينه وحده و
دل المرآة على نفسها لان حقيقتها ذلك النور الحال وقبل ذلك النور عرفتك وعرفت نفسها
وانت بالنور الذي في العين عرفت المرآة وعرفت نفسك فانت عرفت المرآة وهي عرفتك
من دون ان يكون بذلك في المرآة ام المرآة بذاتها فيك فالضمير في قوله من غير ان يكون يرجع
الى قوله واحد منكما المذكور بالكناية لعله لا الى المقام عليه اي من غير ان يكون واحد منكما في
واحد منكما اذ المقصود كيفية الاستدلال على الخالق ومعرفة المخلوق اياه من غير ان يكون واحد
منهما في الآخر وليس بين الخالق والمخلوق واسطة كما قال عليه السلام في هذا الحديث الشريف
حق وخلق لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فوجب ان يحمل النور هو شعاع العالي اي ظهوره

الذي هو نفس السافل وهو عين المرآت وملك الشاخص وليس ذلك عين العالي
ولا العالي في السافل نعم هو فيه بظهوره واشراقه وبما ذكر من بيان الرجح يندفع ما يمكن
ان يتوهم من انه قد دلت الادلة القطعية على ان الدليل متحد مع المدلول اي مع ما يقع عليه
الدلالة لا مع ما هو المقصود منها وعلى ان الشيء لا يدرك ما وراء وصفه اي فوق حقيقته
ذاته وان الشيء لا يعرف الا ما في ذاته او في ملكه كما في ادراك العالي للسافل فانه يدركه
بذاته في ملكه لا في ذاته لكون السافل في ذات العالي وكما في ادراك السافل للعالي فانه يدرك
وجه العالي في ذاته لا في ملكه وح فما معنى قول الامام ع فلا ارى النور الخ حيث ان ظاهره ان النور
يدل على شيء من غير ان يكون غيره فانه لو لم يكن الدال في مرتبة المدلول ووجه الدفع ان الضمير لا يرجع
الى النور بل الى واحد منكما كما مر فيكون المعنى فلا ارى النور وهو الذي شرحناه الاول وقد ذكر
انها الشاخص الناظر في المرآت على نفسك وهذه النفس ليست هي الذات الحقيقية بل الذات الظاهرة
في المرآت وهي الذات المعبرة في المشتقات ولك ان ترجع الضمير الى النور فان النور الواقع في المرآة
له اعتبار من حيث نفسه واعتبار من حيث انه في المرآت واعتبار من جهة المقابل بحيث ينعقد بذلك
الجهة جميع جهات المرآت فالدال على المقابل هو النور بالاعتبار الاخير من غير ان يكون في الشاخص
ومن غير ان يكون في المرآت والى هذا المعنى يشير قول امير المؤمنين ع كشف سبحات الجلال من
غير اشارة والمراد من دلالة النور على المرآت نفسها هو النفس في قوله ع من عرف نفسه فقد عرف
ربه انتهى ما لخصناه من كلامه ره وهو طويل وقد ذكر ره وجهين اخرين ايضا لبيان كلامه ع
على تقدير ارجاع الضمير الى النور من اراد الاطلاع فليراجعه ثم اشار ره الى كثرة الايات والشواهد
على ما ذكره بقوله ره ولهذا الذي ذكر من ان فاعلية شيء لشيء ومباينته فيه لا يقتضي كون احدهما
في الاخر وان دلالة شيء على شيء لا يقتضي ذلك امثال كثيرة غير هذا الذي ذكر من مثل المرآت

والشخص

والشاخص كالسراج وضوئه على ما تقدم في كلامه ره والشمس وشعاعها والنفس وآثارها و
المتكلم وكلامه بل كل مؤثر واثره لا يجد الجاهل بسيطا كان جهله او مركبا طالبا للحق كان او
معاندا فيها اي في تلك الامثال مقالا اي مجالا للقول والايراد وقوله ره ولله المثل الاعلى
تنبيه على ان ما ذكر من الامثال والاوصاف انما هي لتقريب الافهام لا انها اوصاف حقيقية
مطابقة لمقام الذات فان المراد بالمثل الصفة والتوصيف بالصفة المطابقة للشيء انما يمكن
لمن احاط بذلك الشيء واذ لا احاطة بذاته تعالى لاحد فلا يمكن توصيفه بما يليق بجنابه سبحان
ربك رب العزة عما يصفون فكل ما نصفه تعالى به فهو بقدر مرتبتنا وصفته اللائقة به تعالى
اجل واعلى منه ولا يصل احد اليها قال تعالى فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون
وهنا وجه اخر وهو ان اللام للملك ويكون المراد ان ما نصفه تعالى مما هو في غاية وسعنا ولا
يكون عندنا ما هو اعلى منه فهو من خلقه تعالى وفي ملكه كما قال الصادق ع كل ما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وهذا الوصف وان لم يكن يليق به تعالى
الا انه تعالى يقبله من الواصفين له تعالى به واظهر الرضا عنهم فقال بعد تنزهه عن وصف الجميع و
سلام على المرسلين وذلك لانه الذي يبلغه غاية جهدهم ولن يكلف الله نفسا الا ما اتيها
واليه يشير قوله ره ولعل النمل الصغار تزعم ان لله زبانيتين لما رأت انهما كمالا لها اتصف بهما
ووجه ثالث وهو ان المراد بالمثل الاعلى هو نفس النبي والامام كما في الزيارة والمثل الاعلى
والدعوة الحسنى وجميع ما سواهم اشعة وامثال لهم ع هنا وقد يحتمل كون القول المذكور بيانا
لقوله ره لا يجد الجاهل الخ اذ اللام للاختصاص اي يختص بالله تعالى ابراز المثل الاعلى والعالم
من لا يقول الا بوحي منه تعالى بواسطة او بدونها فالجاهل كيف يمكنه ابراز المثل له تعالى بدون
اخبار منه تعالى اليه ثم لما بلغ كلامه الى هذا المقام التفت الى المأمون فقال الصلوة قد حضرت

عمران یا سیدی لا تقطع علی مسألتی فقد رق قلبی قال الرضا ع نصلی ونعود فنهض ع ونهض
المأمون فصلی الرضا ع داخلا وصلی الناس خارجا خلف محمد بن جعفر ثم خرجا فعاد الرضا ع
الی مجلسه ودعا بعمران فقال سل یا عمران قال یا سیدی الا تخبرنی عن الله عز وجل هل
یوحد بحقیقة او یوحد بوصف لفظ یوحد بالحاء المهملة المشددة فی الموضعین وفی
بعض النسخ انه بالجیم ومراد عمران علی الاول اما السؤال عن انه تعالی هل وحدته وحدة صرفة
حقة هی عین ذاته تعالی فلا شریک له ولا ثانی معه ولا یتطرق الیه کثرة بوجه اصلا او ان
وحدته وحدة وصفیة فانه بذاته تعالی کوحدة سائر الاشیاء التی یوصف بها باعتبار جهة وحدة
مع ما فیها من الکثرات والوحدة الاولی لا تجامع اشتراک الوجود معنی واستحسان الاعیان
الثابتة فی غیب الذات وکون بسیط الحقیقة کل الاشیاء ونحو ذلک من الاقوال الباطلة بخلاف
الوحدة الثانیة فانها تجامع مع ذلک واما السؤال عن ان توحید الخلق ایاه سبحانه هل هو بحقیقة
الذات بحیث یدرکونها علی ما هی علیه ام لا یمکنهم ذلک بل توحیدهم له تعالی باعتبار ظهور صفة
من الصفات کما هو شأن الاثر فانه لا یعرف ذات المؤثر بل انما یعرفه بما تجلی له من اسمه وصفته
ومثاله الملحوظ فیه واما علی الثانی ای علی نسخة یوجد بالجیم فمراد عمران انه تعالی هل یوجد فی
وجدان الخلق ومدارکهم بحقیقة الذات او بظهور صفة من الصفات کما افاد وجواب عمران
علی هذه النسخة انه تعالی یوجد فی المشاعر والمدارک بوصف من اوصافه لا بحقیقة الذات و
کذا علی الوجه الثانی واما علی الوجه الاول فهو انه تعالی یوحد بحقیقة لا بوصف وهذه الاجوبة و
ان کانت قد ظهرت مما مر فی کلامه مکررا صریحا وتلویحا الا ان عمران لما تصدی للسؤال اما لغفلة
او طلبا للزیادة قال الرضا ع مفصلا للکلام علی وجه یصلح جوابا عما سأله بجمیع احتمالاته ان الله
المبدئ الکائن الاول لم یزل واحدا لا شیء معه فی ذاته من جزء او عارض فردا لا ثانی معه

من جنید او بند وانطباق هذا الجواب علی الوجه الاول ظاهر واما علی الاخیرین فباعتبار ان
ما یدرک هنا من الاحدیة الصرفة التی هی مقام نفس الذات یمتنع ادراکها لشیء من الممکنات و
انما الذی یدرک هو ظهورها بالاسماء والصفات وقوله لا معلوما تفصیل للمنفی ای لا شیء
ولا ثانی معه تعالی اصلا لا معلوما ای مدرکا باحد المشاعر ولا مجهولا ای شیئا ثابتا غیر مدرک لشیء
منها ولا محکما ای امرا لا شبهة فیه بان یکون علی کمال الاعتدال والاستقامة ولا متشابها بان لا
یکون کذلک ای بالنسبة الی الاول والا فاعوجاج الجسم ابهم من الاستقامة فانه صنع الله الذی اتقن کل شیء وکلنا علیه بیّن
وبهذه الملاحظة یکون المتشابه ابهم من المحکم ولا مذکورا فی الالسنة او القلوب او فی الامکان او
الکون فی مرتبة من المراتب ولا منسیا ای متروکا غیر مذکور اصلا وقوله ولا شیئا یقع علیه اسم شیء من
الاشیاء غیره تعالی اجمال وتعمیم بعد تفصیل وتخصیص ویمکن ان یکون المذکورة متعلقة بالواحد
الفرد والمراد انه تعالی لا یکون معلوما ولا مجهولا عند احد اذ لا احد قبل الخلق ولا محکما ولا متشابها
ای فی فعله نعم فان الاحکام والتشابه لا یتصفهم نسبتهما الی نفس الذات وهذا الاحتمال الصق بالفقرات
الآتیة لانها اوصاف له تعالی وببعد کونها اوصافا له تعالی وکون ما قبلها اوصافا للمنفی ویؤید
الاحتمال المذکور بل یعینه ما یاتی من قوله ع وذلک کله قبل الخلق وکیف کان فقوله ع ولا من وقت
کان ولا الی وقت یکون الی قوله ع وذلک وصف للواحد الفرد ای انه تعالی لیس له اول ولا آخر ولا
انه تعالی شیء قام فیها ما صدورها او ظهورها او ترکیبا او عروضیا ولا الی شیء یقوم ای فیها الاحیان
او المراد انه تعالی لا ینتهی بقوسه وتحفظه الی شیء کالانسان حیث انه یتحرک من مقام التراب الی النطفة
الی انشائه خلقا آخر فلما انتهت حلقته الی هذه الصورة استقلت وقامت بالروح وربنا عز وجل
لیس کذلک ولا الی شیء استند بل استناد الاشیاء کلها بفعله تعالی ولا فی شیء استکن ای لم یثبت بالسکون
من الکان وهو الغطاء رتبا ومعنا او بحقیقتها من السکون ای لم ینقطع ولم یستتر فی شیء او لم یسکن

دام يستغرق شيئاً ثم لما كان بعض هذه الامور التي نفاها الامام عنه تعالى ثابتاً له تعالى بالضرورة
في الجملة اشار الى ذلك بقوله وذلك الذي ذكر من الامور المنفية كله قبل الخلق يكون منتفياً عنه
تعالى اذ لا شيء غيره تعالى قبل الخلق حتى يصدق بعض تلك الامور بالنسبة الى ذلك الشيء واما بعد
الخلق ووجود شيء غيره تعالى فلا ينفى تلك الامور كلها بل يثبت بعضها كالمعلومية والمجهولية و
المذكورية فان بعد خلق الاشياء يصدق انه تعالى معلوم لهم بآثاره مجهول لهم بذاته مذكور عندهم باسمائه
وصفاته فبعد الخلق لا ينفى عنه تعالى هذه كما لا ينفى الخالقية والرازقية والربوبية واشباهها بالضرورة
ثم لما كان نفي هذه الامور عنه تعالى قبل الخلق واثباتها له تعالى بعده موهماً لحصول التغير فيه تعالى
دفعه بقوله وما اوقعت بالبناء للمجهول وسكون التاء مع احتمال المعلوم مجهولاً عليه اي على الله تعالى
من الكل اي من كل الصفات او من كل الواصفين فهي اي الصفات الموقعة عليه تعالى صفات محدثة
معلقة لا تنتهي الى الذات حتى توجب تغيرها بل انما تنتهي الى الفعل والانفعال الفعل عند الذات
تنسب اليها وهذه الذات المدركة بتلك الصفات ليست كنه الذات بل هي الذات الظاهرة المعبرة
في المشتقات فالاسماء والصفات باسرها ما يدركها او تلفظ بها كلها محدثة لحدوثها الا الله تعالى المتعرف
والمعرف دون غيره اي بيان وتفسير وتفهيم وتعبير يفهم [illegible] اي من فهم ذاته تعالى او اراد فهمها فانما
يفهمها بهذه الصفات التي هي مظاهره وتجلياته ومقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان
لا انه يفهمها او يعرفها بكنهها فان الطريق اليه مسدود كما مر غير مرة هذا ويمكن ان يكون المجرور في عليه
عائداً الى ما ويكون في اوقعت ضمير راجع الى المذكورة من قوله [illegible] واحد الخ ويكون المراد الامور
المذكورة ونحوها وان اريد بها الذات واوقعت عليها الالفاظ في الحقيقة لم توقع عليها بل انما اوقعت
على صفات محدثة هي آياته تعالى وعلاماته ثم انه عليه السلام لما فرغ من وصف الحق سبحانه بما هو عليه
اراد ان يبين بعض حقيقة الفعل والمفعول فقال ثم اشار الى الاول واعلم ان الابداع والمشية و

الارادة معناها واحد وهو الايجاد والاحداث لا بالمعنى المصدري فانه حاصل من الفعل
ومشتق منه بل بمعنى نفس الفعل المتعلق بالشيء واسماؤها المشتركة تعبر بكل منها عن المعنى الواحد الذي
ذكرنا وقد يطلق كل منها على معنى غير ما يطلق عليه الآخر والاجادة في الفرق بينها لاجل صنعة
منها ما بيناه سابقاً من الحديث السابع والجمع بينها وبين هذا الخبر المصرح بالاتحاد بان المشية
والارادة من الالفاظ التي تفترق عند الاجتماع وتجتمع عند الافتراق كالفقير والمسكين ومن
مثل الالفاظ الخالق البارئ المصور فان كلا منها يطلق على الآخر ولكن اذا اجتمعت فيراد بالخالق
الفاعل بالمشية وبالبارئ الفاعل بالارادة وبالمصور الفاعل بالتقدير ومنها الخالق والفاعل
فعند اجتماعهما يراد بالاول ما هو اي محدث المادة وبالثاني محدث المادة والصورة معاً
ولذا نفي ان الله تعالى خالق الخير والشر كما في الاخبار ولا نفي انه تعالى فاعل الشر ومنها الخالق و
الجاعل فان الاول ما هو والثاني محدث الصور ويلزمهما المادة ومحدث الصفات واللوازم
والجامع بينها وبين ملزوماتها ومنها الاسم والصفة فان افترقا فان الصفة ظهور الموصوف
ومشاهدته من غير التفات الى جهة مخصوصة والاسم ظهور المسمى في محل خاص كالقائم فانه اسم للظاهر
بالقيام والقاعد للظاهر بالقعود فاذا اطلقت هذه الاسماء وتوجهت الى صرف الذات ولم تلتفت
الى جهة من الخصوصيات فهي الصفة واذا لوحظ الظهور في تلك الحال كان [illegible] فهي اسم كذا قال
السيد الاستاذ مورداً على قولهم بان الصفة هي مبادي المشتقات كالعلم والاسم نفسها كالعالم
بان الصفة اذا اطلقت على المبادي لا يراد من هذا الاطلاق الا جهة ظهور الفاعل فيها لا من حيث
نفسها فانها من حيث نفسها حجاب لا صفة وملاحظتها من تلك الجهة هو المشتق واقول يمكن ان
يكون مرادهم بالصفة هو المبدأ ولكن لا من حيث نفسه ليكون حجاباً بل من حيث انه مثال
الفاعل وآيته وان لم يشاهد الفاعل فيه واما اذا شوهد فيه الفاعل ولم ينظر فيه الى نفسه

لا الى كونه ابداعا هو الاسم كما مرّ ثم الاشارة الى ذلك ومنها الابداع والاختراع فان الفرق بينهما في
ان الاختراع هو الخلق لا من شيء اي لا من مادة بل هو خلق المادة بنفسها والابداع هو الخلق
لا من شيء اي لا من مادة بل هو خلق المادة بنفسها والابداع هو الخلق لا على المثال امثال
اي خلق الصورة الاولى بلا صورة قبلها كما قال امير المؤمنين ع ابتدع ما خلق بلا مثال سبق
فالنسبة بينهما كالنسبة بين المشية والارادة ويشهد لذلك قول سيد الساجدين ع في دعاء
عرفه انت الذي ابتدأ واخترع واستحدث وابتدع واحسن صنع ما صنع واما الفرق
بين الاختراع والمشية وبين الابداع والارادة بمعنى واحد اشارة الى حدوثهما فان الابداع
مما نقل الاتفاق على حدوثه فاذا كان مجامعهما كانا حادثين ابتهم ودعوى ان لهما اطلاقين
حادث وهو تام وقديم وهو الذات تعالى خالية عن البينة بل الاخبار الكثيرة ناطقة بخلافه
هذا ثم انه ع اشار الى مرتبة المعقول واول ما صدر عن الفعل بقوله الشريف وكان اول
ابداعه وارادته ومشيته اي اول ما تعلق به فعله ثم الحروف ولا يخفى انه ليس المراد منه
الحروف الحروف اللفظية المعروفة التي يتلفظ بها ويتركب منها الكلام اللفظي ولا الحروف
الرقمية اي الكتبية والنقشية التي تحصل من انبساط الالف اللينية بالاطوار المختلفة ولا
الحروف العددية التي هي في الحروف من الاعداد التي تكون لها بمنزلة الارواح ويطلق
اسمه على حروف الهوى في الاعداد مثلا الميم اربعون ويؤخذ حروفه هكذا اربع ون
ثم يؤخذ حروف فواه هكذا واح دا ى ن الى اخرها ولا الحروف الفكرية وهي صور
الحروف المنزلة من عالم الغيب الى المعاني العقلية ثم الى الرقائق الروحية الى الصور النفسية
ثم الى الصور الشبحية المثالية ويطلق اسمه على معاني الالفاظ المنزلة من تلك المراتب الى عالم الشهود
وذلك لان الحروف بجميع انواعها المذكورة متاخرة عن خلق الذوات فكيف تكون اول المبتدعات

الا انه يراد بالاولية الاولية الاضافية او الاعم على احتمال بان اقدّم واما على ارادة الاولية الحقيقية
فينبغي ان يراد بالحروف اوايل الحروف الكونية واصول الحقائق المتاصلة والتعبير عنها بالحروف
كانه لزيادة بيان في جواب عمران بانه تعالى لا يوحد بحقيقته اي لا يعرف بذاته بل يعرف بتوحيده
وبيانه وبيانه نعم هو بكلمه اي ايجاده الكلمات التي يعرف بها وهي المخلوقات باسرها فان
كلا منها كلمة يقال قال تعالى بكلمة منه اسمه المسيح وقال تعالى ما نفدت كلمات الله فالمراد بالكلمات
التي لا تستقصى فضلها والكلمة مؤلفة من الحروف فيكون اول ما ابدع الله تعالى هي الحروف
العاليات والكلمات التامات التي يعرف الله بها ثم لها بها اوامره بواسطتها تعرف لما علاها
من الكلمات التي تلك الكلمات الاولية معادنها قال ع في دعاء رجب فجعلتهم معادن لكلماتك
والى الاشارة بقوله ع التي جعلها اصلا لكل شيء فان جميع الاشياء خلقت من شعاع تلك
الحروف ودليلا على كل مدرك بفتح الراء او كسرها لان الاصل والمبدأ دليل على كل فرع وغيره وانه
من قوله تعالى ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وفاصلا لكل مشكل فان حلال مشكلات الفروع و
الاثار هو الاصل الذي به قوامها بجميع مالها وعليها وفي الزيارة بكم اخرجنا الله من الذل و
فرج عنا غمرات الكروب وانقذنا بكم من شفا جرف الهلكات ومن النار وبتلك الحروف
تفريق كل شيء عن غيره وتمييزه عنه من اسم حق او باطل او فعل متعلق بالجزاء او بالشرود او
مفعول طيب اللذات وخبيثها او معنى من المعاني الادراكية الحاصلة في النفس او غير معنى
من الاحوال والملكات الحاصلة لها والمراد بالمعنى ما يقابل الذوات من صفاتها واحوالها
بعينه نفس الذوات او المراد بالمعنى الامور الخفية المستورة او الامور المقصودة بالذات و بغيره
عنها او غير ذلك مما وجه العقل السليم مناسبا وهذه الامور التي ذكرها الامام ع وان كان
بعضها يشمل الاخر فان الاسم بتعميم يشمل جميع الموجودات فان كلها اسما اما حسنى او سوأى

وكذلك العقل والمعقول لا يخرج شئ من الاشيا منهما وكذلك المعنى وغير المعنى الا انه عليه السلام
راعى اختلاف الجهات حيث ان جهة الاسمية فى الشئ مغايرة لجهة كونه فعلا او مفعولا فذكر
بعضها اشارة الى ان جميع ما فى الوجود المقيد من الدرة الى الذرة بجميع جهاتها يكون مبنيا
بعضها عن بعض بالنورانية والظلمانية بدرجاتها والسعادة والشقاوة بمراتبها بسبب
تلك الحروف فان اختلاف الاشياء وتفاوت مقاماتها كلها بتفاوت اقبالها الى تلك الحروف
وادبارها وفى الزيارة بكم يسلك الى الرضوان وعلى من جحد ولايتكم غضب الرحمن وعليها
اى على تلك الحروف اجتمعت الامور كلها يعنى ان الكل بدئت منها وتنتهى اليها فان رجع العبد الى
سيده ومعوله على مولاه ليس وراء الله ووراء كم يا سادتى منتهى وتلك الحروف العاليات التى
قلنا انها المرادة من الحروف فى كلامه اربعة عشر بعدد الجواد والوهاب وهى يا الله الباطن
ووجه الباقى وبتكررها باعتبار الغيب والشهادة تكون ثمانى وعشرين بعدد الحروف المعروفة
ويحتمل كلامه وجوها اخر منها ان يكون مراده بالحروف هى تلك الحروف المعبر عنها بالحروف
النورانية ايضا مع ما يقابلها من الحروف الاربعة عشر الظلمانية نظرا الى انها اولها ابدعها الله
فى جانب الظلمات كما ان الاول اولها ابدعها الله فى جانب الانوار ومنها ان يراد بها مجموع مراتب الكون
التى اولها العقل الذى هو حرف الالف ثم النفس التى هى حرف الباء ثم الطبيعة ثم المادة ثم المثال ثم جسم
الكل ثم العرش ثم الكرسى ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم فلك زحل ثم المشترى وهكذا الى التراب والصعيد
من الجماد الذى يعبر عنه بالمعدن ايضا والنبات والحيوان والملك والجن والانسان والجامع الذى جمع
الغيبين وهذه المراتب هى اصول الموجودات ولا يخلو شئ مما فى الوجود المقيد من هذه الحروف و
ان كان بعضها ضعيفا فى بعض فهذه الحروف هى الاصل لكل شئ والدليل على كل شئ لان الاشيا
تعرف بحدودها ومبادئها واسبابها وهى هذه الحروف وبها تعرف كل اسم حق او باطل الخ ولا ه

الادراك والتميز بما يحصل فيها يفرق بين الامور ومنها ان يراد بها المرتبة الثالثة المعبر عنها بالكلمة
التى انزجر لها العمق الاكبر فان الكلمة اولها ابتدائها النقطة ثم الالف ثم الحروف ثم يحصل منها الكلمة
ولما كانت النقطة والالف لا ظهور لهما الا بالحروف جعلها اولا ومنها ان يراد بها تلك المرتبة من الفعل
ولكن حيث التعلق بالمفعول فان اول مراتبه عند التعلق هو المشية وثانيها الارادة وثالثها القدر
وهى الهندسة والحدود والكلمة مجموع عالم الوجود المقيد ونعطيها الكون والوجود مبدء هذا
العالم والقضا الهيئة وحروفها الحدود والاوضاع والاشخاص وغيرها مما فى الوجود المقيد فان
كل ما فى هذا الوجود منشأه واصله ودليله هذا المقام ثم وهذان الاحتمالان وان كانا ابعد
من غيرهما الا انه لا حاجة فيها الى تاويل ما سبق من قوله ثم وكان اول ابداعه اليها اشرنا هناك ثم انه
بعد ان ذكر اولية الحروف فى الابداع وبعض ما يتفرع على اوليتها ذكر بعض احكامها وان كان لا
يختص بها بل يجرى فيما سواها ايضا فمنها ما اشار اليه بقوله ثم ولم يجعل للحروف فى ابداعه لها
واحداثه اياها معنى غير انفسها وبانى تفصيله فى كلامه ثم ايضا وقوله بنيتها هى صفة لمعنى اى
لم يجعل لها معنى مناهيا او معنى ينتهى امرها اليه ويكون غاية لها ومقصودا منها سوى انفسها
التى هى ابتدعها ومثاله الملفوظ فى هويتها او سوى انفسها المعتبرة المحدودة المجردة عن جميع
النسب والقرانات وكذلك الحروف اللفظية فانما انتم من حيث انفسها كغيرها الا ان الاعلى
انفسها واما دلالتها على الامور الغير المتناهية حتى باعتبار الامور الخارجة عنها من تركيبها
وبسطها وتكسيرها وغير ذلك ومنها ان الحروف لا وجود لها اى وجودا باقيا فان ابتداء وجودها
انما هو حين صدورها كما ترى فى الحروف اللفظية فانما انتم من حيث انفسها كغيرها الا انها
الا على انفسها واما دلالتها على الامور الغير المتناهية حتى باعتبار الامور الخارجة عنها من تركيبها
وبسطها وتكسيرها وغير ذلك ومنها ان الحروف لا وجود لها اى وجودا باقيا فان ابتداء وجودها

انما هو حين صدورها كما نرى في الحروف اللفظية حيث انها لا بقاء لها في زمانين وكذا
سائر الموجودات فانه لا بقاء لشي منها الا بمدد جديد وذلك لانه مسبوق بالابداع مخلوقه
بالمشية التي هي منصرمة عند الذات عن باقية فما خلق بها اولى بذلك كما نرى في السراج واشعته
فان وجود الاشعة بالسراج وهو منصرم لا بقاء له الا بالدهن والنار فما دام يقبل المدد
منهما فهو موجود وبوجوده يوجد اشعته واذا انقطع المدد عنه انتفى فتنتفي الاشعة ايضا ثم
ان قوله فيما سبق من ان الحروف اول الابداع لما كان يتوهم منه ان الحروف نفس الفعل مع انها
مفعوله ومخلوقه بالفعل لا انها نفسه الا على بعض الاحتمالات البعيدة التي ذكرنا دفع ذلك التوهم
بقوله الشريف والنور في هذا الموضع اي في موضع بيان الفعل والمفعول اول فعل الله يعني
ان اول فعله تعالى وابداعه هو النور اي المشية لا الحروف وانما عبر عن المشية بالنور لان النور
هو ما يكون ظاهرا في نفسه ويكون غيره ظاهرا به والمشية كذلك فانها مخلوقة بنفسها وغيرها
مخلوق بها ومخلوقية التي هي ظهوره وقوله الذي هو نور السموات والارض اي منورها
وموجدها وهاديها صفة لله وان جعل صفة لفعل الله بمعنى كونه نور السموات ان به نورها
ووجودها فيكون فيه اشارة الى العلة الفاعلية كما انه على الاول اشارة الى الفاعل وكيف كان
فحاصل مرامه انا في هذا الموضع الذي نريد بيان الفعل والمفعول نقول ان فعله تعالى هو النور
اي الابداع والمشية وان الحروف هي المفعول بذلك الفعل لا انها نفس الفعل كما ربما يتوهم مما سبق
فهذا الكلام منه بيان لقوله السابق وتفسير له بان المراد بكون الحروف اول ابداعه ومشيته انها
اول ما خلق بابداعه ومشيته ويمكن ان يكون مراده بيان ان الحروف ليست باول صادر من الفعل
حقيقة كما ربما يتوهم مما سبق نظرا الى ان المتبادر من الحروف المعروفة اللفظية واوليتها اضافية
لا حقيقية لان اول فعل الله تعالى اي اول ما وجد بفعله تعالى حقيقة هو النور الاقدم كما قال صلى الله عليه وآله

اول ما خلق الله نوري وعليه فنور السموات والارض يكون اشارة الى العلة المادية ان كان
وصفا لفعل الله وان كان وصفا لله فهو الفاعل كما مر وربما يوجد الاحتمال المذكور في قوله وهي
الحروف التي عليها الكلام لان الظاهر من الحروف التي يبتنى عليها الكلام هو الحروف اللفظية
وان امكن ان يراد بها وكذا بالكلام الحقائق الكونية وكذا في قوله والعبارات كلها من الله عز وجل
عليها خلقه فان العبارات كسائر ما يأتي في كلامه فيه ظاهرة في اللفظية مع احتمال الكونية ايضا
وحمل الجميع عليه تام وباقي على الاعم من الحقيقية واللفظية ايضا غير بعيد وفي كل وجه من الوجوه
المذكورة للحروف لا ينافي ما يأتي في الاحكام المترتبة عليها ما يناسب ذلك الوجه فلو حملت
الحروف على اللفظية كان المراد بما مر من كونها اصلا لكل شي الخ انها اصل للمعاني الذهنية و
الامور الحقيقية التي يكشف عنها بالالفاظ والعبارات فانها باعتبار تركيب الكلمات منها وحملها
المعاني التي عليها المخاطب يكون اصلا لها وفصلا لما اشكل منها ويكون بها بيان الحق والباطل
والتمييز بينهما وعليها اجتمعت الامور المستورة بمعنى انها في مقام الكشف والبيان تحتاج الى
الحروف المؤلفة الدالة عليها هذا وقوله والعبارات الخ لبيان ان المركبات من الحروف ايضا
مخلوقة له تعالى كنفس الحروف وفيه ايضا دلالة ظاهرة على ان واضع الالفاظ مطلقا حتى الاعلام
هو الله تعالى ثم انه اراد بيان عدد الحروف المذكورة فقال وهي ثلثة وثلثون حرفا
فمنها ثمانية وعشرون حرفا تدل على لغات العربية واحسن ما يقال في وجه ذلك ان المؤمن المحب
لدعوة رب العزة بامته هو العرب وغيره العجم كما يدل عليه الاخبار ضما ما عن الصادق ع نحن شيعتنا
العرب واعداؤنا العجم وسمى الاول عربا لكونه معربا عن عظمة ربه مفصحا عن فضائل ائمته والثاني
عجما لانه بخلاف ذلك اذ العجمة هي لكنة اللسان وعدم فصاحته ولغة التسمية باعتبار كون التخصيص
من قبيله خاصة او باعتبار ان لغته عربية فالعرب حقيقة من له الصورة الانسانية التي خلقت

من الجنة ويعود اليها ولما كانت اللغات تابعة للذوات والكيفيات كانت اللغة الاصلية للمؤمن
هي العربية فان كان لم يتكلم بها ولا يعرفها فذلك لاجل خلط ولطخ حصل فيه واذا زال عنه هذا
العارض رجع الى لسانه والامر في الكافر بعكس ذلك وعن النجار عن امير المؤمنين ع انه اخرج
رجلا من جرم بعد موته حيا وكان يتكلم بالفارسية فسئل عن ذلك لكونه قد مات عربيا قال
لما مت على غير ولايتك انقلب لساني الى ما ترى وعن العيون عنه ع ان اهل الجنة يتكلمون
باللغة العربية واهل النار يتكلمون باللغة المجوسية ثم لما كان لكل شيء ثمان وعشرون مرتبة
اما بملاحظة ما فيه من قوسي النزول والصعود واما بملاحظة ان العلة في ايجاد الاشياء
كان ظهور الاسم الاعظم وهو كما عن مولانا موسى بن جعفر ع اربعة احرف الحرف الاول لا اله
الا الله الحرف الثاني محمد رسول الله ص والحرف الثالث نحن والرابع شيعتنا وكان لكل شيء
سبع مراتب من العقل الى الجسم وبظهور تلك الاربعة في هذه السبع يحصل ثمان وعشرون
مرتبة هي تمام الوجود وكماله وكانت هذه المراتب التي حروف الكلمة الكونية تامة ظاهرة في الكون
الذي هو العرب جعلت حروف لغتهم بعدد ابنيته ثمانية وعشرين فكانت هذه اللغة هي
اللغة التامة الطيبة الثابتة التي يتكلم بها اهل الجنة وغيرها من اللغات لبعدها عن عالم الجنة
زيد عليها بعض الحروف المنحرفة او نقص حروف من الثمانية والعشرين كما نقص منها
ستة في السريانية والعبرانية على ما اشار ع اليه بقوله الشريف ومن الثمانية والعشرين اثنان
وعشرون تدل على لغات السريانية وهي لغة القس والجاثليق والعبرانية وهي لغة اليهود
كما في المجمع وهذه الحروف الثمانية والعشرون كلها متولدة من اب واحد هو المادة وامهات
كثيرة هي الصور المتشخصة فلكل حرف ام غير ام الاخر واما الاب فهو واحد في الجميع وهو
الالف اللينية السارية في الكل سريان البحر في الامواج والمداد في الكتابة فانها التي تظهر بالاستقامة

فتكون

فتكون همزة وبالانبساط فتكون باء وهكذا الى اخر الحروف والمادة المذكورة قد تلاحظ في
الصور فتكون عدد الحروف تاما وقد تلاحظ منفردة وح لا تذكر الا مع اللام فتكون
عدد الحروف تسعة وعشرين بعد لا حرفا اخر واليه ينظر ما عن ابي ذر عن النبي ص ان
الحروف تسعة وعشرون واما ما في هذا الخبر الذي نحن فيه من انها ثلثة وثلثون فمنها الثمانية
والعشرون التي عرفتها ومنها خمسة احرف منحرفة في ساير اللغات من العجم اي مما ليس بعربي
بعربية فلعله لان اكثر اللغات كلها قبل هذه الخمسة الجيم والباء والزاء والكاف العجميات
والطاء المنحرفة في لغة الهندي وهي خمسة احرف تحرفت من الثمانية والعشرين الحروف في
اللغات وانحرافها معلوم فصارت الحروف ثلثة وثلثين حرفا فاما الخمسة المختلفة المنحرفة
فتحج اما مضارع ثلاثي من الحج بالحاء المعجمة والجيم بمعنى الالتواء والدفع والنفث في التراب
اي هذه الخمسة ينبغي ان تدفع وتنفث في التراب ولا يجوز ذكرها اكثر مما ذكرناه مجملا لان التلفظ
بها في لغة العرب مستهجن فتحج واما انه من باب التفعيل بمعنى الاخفاء في النفس اي هذه الخمسة
ينبغي ان تخفى في النفس لاستهجان التلفظ بها هذا ما قيل في بيان كلامه ع وقد نقل السيد
الاستاد ره انه قال وهو الظاهر من كلامه الشريف الا ان الذي وجدناه بالتتبع في
الحروف المنحرفة في اللغات اكثر من هذه الخمسة بكثير خصوصا في لغة الهند والفرنك والقول بان
ما سوى هذه الخمسة محدثات او ان الاصل في المنحرفات هذه الخمسة بعيد جدا اذ لا يجيز
اختراع الحرف من غير حاجة تعالى بعد القول بان الواضع هو الله تعالى ثم انه ره جعلها اشارة في
الباطن الى حروف الكلمة الايجادية التي تولد عنها النقطة التي هي مبدا الالف اللينية التي بها
الحروف فان النقطة وان كانت لا تقبل القسمة بالاضافة الى الحروف الا انها لكونها اثر الكلمة
الكلمة يكون فيها ظهور اطوارها التي هي النقطة الاولية والالف والحروف والكلمة المفردة

بالاثر مع نفس الاثر الذي هو النقطة الثابتة التي هي دلالة تلك الكلمة وهذه الحروف الخمسة
حروف نورانية كامنة في سائر الحروف كون صفة الربوبية في حقيقة العبودية وهي الحقيقة
التي تظهر بعد كشف السبحات وهي واحدة في الوجدان عندنا لكنها خمسة في الوجود عند من
هو اعلى منا بل في الواقع العلمي دون الواقع العملي ولا يجوز ذكر هذه الحروف اكثر مما ذكره ع م
لانها ليست بالحروف مصوتة ولا باللفظ منطقة ولا تذكر الا على نحو الاجمال هنا ثم لما كان
كل شيء حامل اسم من اسماء الله تعالى كما في الدعاء وباسمائك التي ملأت اركان كل شيء وكان ذلك
الاسم الذي هو جهة الشيء الى ربه يصل به الفيض الى ذلك الشيء ويكون ذلك الشيء به قائما علما
لآثاره وان شئت فقل انه فعل الله الذي يتجلى الله به آثار ذلك الشيء والمفعولات المتأخرة عنه
وقد كانت الحروف التي هي اول الابداع تعالى فاعلة لآثارها ايضا بما تحمله من اسم هو فعله تعالى
اراد الامام ع م ان يبين ذلك ويشير ايضا الى ان الفاعلية للشيء وظهور كونه فعلا له تعالى
انما يتحقق بعد تماميته وكماله في قوسي الصعود والنزول كما يشير اليه قول امير المؤمنين ع م خلق الانسان
ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فقال ع م ثم جعل الحروف بعد
احصائها اي بعد الاحاطة بها حصرا او تعدادا واحكام عدتها اي بعد جعل عدد الحروف او حكم عدتها
[بعد خلق الحروف واثباتها منتظمة واحكامها جعلها فعلا منه جل شانه تعالى]
الحروف بحكمه متقنة والمراد انه تعالى توحيدها الاشياء المتأخرة عنها والآثار المترتبة عليها سواء
ادنى بها الحروف الكونية او الاعم فان كل شيء له اثر وشعاع يترتب عليه بعد تماميته وتحقق
جميع مراتبه ثم فعلية الحروف وتاثيرها الآثار التي سيشير اليها تكون في كلتا حالتيها اي في حالتي
انفرادها وفي حال تركبها بعضها مع بعض وقد ذكر هنا مثالا من المركب فقال كقوله عز وجل
كن فيكون فانه ما تركب من الكاف والنون وهو كن حال كونه صادرا منه تعالى صنع وفعل و
ابداع وما يكون به اي ما يوجد به الصنع والفعل هو المصنوع وبيان هذا المقام على و

التفصيل

التفصيل مما قد يعرض له السبيل للاستادة ونحن نشير الى نبذة منه وهي انه لما كان لكل شيء
جهات ثلث عليا وهي جهته الى ربه وسفلى وهي جهته الى نفسه ووسطى وهي الجامعة بين
الجهتين صارت الحروف على وجوه ثلثة وكل وجه ثمانية وعشرون الوجه الاول الاعلى هو
الذي قال ع م جعلها فعلا منه وبه يقول للشيء كن فيكون وهو المثال للاعلى الملقى في هويته اي جهة
الاخرين وهو الاسم المشتق من المصدر وذلك في هذا المقام ثمانية وعشرون اسما وكل اسم
حرف من الحروف الفعلية لان الحرف الاول البديع وبازائها الالف القائمة والثاني الباعث
بازاء الباء والثالث الباطن وحرفه الجيم والرابع الآخر وحرفه الدال وهكذا الى آخر الحروف التي
كل واحد منها بازاء اسم من اسمائه تعالى والوجه الثاني الاوسط هو الحروف الثمانية والعشرون
التي هي من حروف العقل والنفس والطبيعة والمادة الى آخر الحروف وهذه الحروف ظاهرة
باسماء تلك الحروف وحاملة لها حمل الدهن للنار في السراج وحمل الحديدة المحماة لها و
التأثير والفعل للحروف الاولية خاصة كما ان التأثير للنار في السراج والحديدة واما الوجه الاسفل
فذلك ايضا ثمانية وعشرون وهي مقابلات الحروف الاولية في الاسماء والحروف والذوات
فالحرف الاول الجهل الكل والاسم الذي يحمله الشيطان الظاهر منه آثار الطغيان المرتاب والالف
المعكوس بازائه في التدوين والثاني الزيغ والاسم المرتبط به الوهم وحرف الباء المنكوسة
والثالث الطغام والاسم الجن والحرف الجيم المنكوسة وهكذا الى آخر الحروف السفلية
التي هي باطلة مجتثة وجميع الشرور والقبائح تتحقق بقرآن هذه الظلمات بعضها ببعض فهذه
افعال تظهر بها آثار الغضب وتتحقق بها مهاوي دركات النيران ولما كانت الحروف اللفظية على
طبق الذوات المعنوية كان لها الفعل والتأثير في كل شيء مثلها ولما كانت الحروف الفعلية
غائبة في الحروف المعقولة فلابد في اظهارها من تدبيرات ومعالجات مذكورة في كتب

اهل الجفر والاذحان وغيرهم من اخذ طبايع الحروف وافلاكها وكواكبها وبسط الحروف
وتكسيرها باعمالها الى غير ذلك من الاعمال لازالة الاوساخ واخراج الحق الصرف الذي
هو فعل الله تعالى به يقول للشيء كن فيكون وذلك كالاكسير فانه الفعال الغايب في كل فلز
فيحتاج الحكيم في اظهاره الى انحاء التعفين والتقطير والحل والعقد لاظهاره وذلك السر الكلي
هو محل فعله تعالى حيث انه تعالى يقول به لشيء من الفلزات والمعادن كن اصفر ما في جوهرك
فيكون لا ان هذا جوهري لا غيره بخلاف ما ذكرنا من الحروف الفعلية فانها تعبد
التدبيرات لنا تاثيرات في كل شيء وقد ذكر العلما لكل حرف من الثمانية والعشرين بانفرادها
وباجتماعها مع غيرها بانحاء الاجتماع تاثيرات عجيبة وكذا الحروف الطبايع من حيث المجموع
فعن افلاطون الحكيم ان الحروف النارية وهي اهطم ف ش ذ لها دفو سبعة في سبعة
وهو يصلح لقهر الملوك والجبابرة وللمحبة والصلح بين الاخوين والزوجين وجذب القلوب
وجلب الغايب وعمارة الديار الخالية الى غير ذلك مما ذكره فيها وفي غيرها من الحروف الثمانية
والهوائية والمائية من التاثيرات بعض مراعات ما ذكر فيها من كيفيتها في اوقات مخصوصة
على كيفيات وشرايط معتبرة وبالجملة فالحروف على قول مطلق فعل الله سبحانه يتصرف بها
في كل شيء خلقه الله تعالى يقول للشيء بالسفرة مبارك وتعالى كن هكذا فيكون ذلك الشيء كذلك
وهذا بعض اشارة الى بعض المراد بقوله ثم جعل الحروف اه واما قوله وكن منه صنع اه
ففيه بيان لما تحير فيه العلما حيث زعموا ان المخاطب يجب ان يكون موجودا قبل الخطاب اذ
لا معنى لخطاب المعدوم وان كان المخاطب يكن موجودا قبل الخطاب يلزم قدم الاشياء وهو باطل
فاضطروا الى القول بالاعيان الثابتة التي هي ابغم كفر عند اهل البيت وحاصل بيانه ان
الخطاب لا يستدعي تقدم المخاطب كيف والمخاطب والخاطب بالكسر والفتح مشتقان من الخطاب

فكيف

فكيف يتقدمان على مبدئهما الذي هو الاصل لهما بل الخطاب مادة تتقيد بالحدود فيتولد
منه المخاطب والمخاطب ولما كان في الممكن جهتان متضادتان هما علة الاخبار وهما
متساويتان في الوجود لا سبق لاحد منهما على الاخرى الا في الرتبة وما من الله جهة اجمال
ووحدة تتعين على حسب الصورة القابلة والحدود المشخصة عبر سبحانه عن الجهة التي منه
بالخطاب الواقع على جهة الاخبار حيث تنفعل تلك الجهة على حسب قابلية الصورة فكون عبارة
عن نفس الصنع وهو الامر المفعولي وهو الوجود والهيولى الاولى وهو تاكيد وصفة للامر
الفعلي الذي هو كن من الحق وهذا الامر المفعولي كالنور الواحد المنبعث من الشمس الحاكي
لها من حيث هي وهو خطاب الشمس والمخاطب عبارة عن ذلك النور من حيث تعينه وتحدده
فهو بالجهة العليا خاطب وبالجهة الاخرى مخاطب فالمخاطب انما يتحقق حين الخطاب بالخطاب لا
قبله ولا بعده وهذا الحكم يجري في كل ما يعتبر فيه معنى الاقتران بالاخر كالكل والجزء والشرط
والمشروط والقابل والمقبول ونحوها انتهى ملخص ما اردناه ثم انه قسم الخلق الى انواع ثلثة
على وجه التفريع على ما سبق فالقول الكريم فقال ره فالخلق الاول من الله عز وجل الابداع المحض
معنى مع المشية والارادة كما سبق في كلامه ره وهذا الخلق لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون
ولا حس ولا غير ذلك من الحدود والقيود اذ كل هذه انما خلقت به ولا يجري عليه ما هو اجراه
وانما ذكر البعض من باب المثال والحركة المنفية عنه هي الحركات الحسية او المعقولة المخلوقة به
لا هو نفس الحركة الايجادية وكذا الحس المنفي انما هو الحواس والادراكات المتمايزة المخلوقة به
ولا هو عين الحس والعلم بل هو علم الله السابق كما عن الكليني عنهم ع ان علم الله السابق المشية
وقد مر بعض الكلام في ذلك في الحديث السابع والخلق الثاني الحروف كما مر في كلامه من انها
اول ابداعه وهذا الخلق هو المفعول المطلق بذلك الفعل ومجرد مثله عن الحدود والقيود

لكونه حكاية له وهو النور المشرق من صبح الازل وهو جهة تجلي الله تعالى لخلقه وخطابه بقوله
كن وبه خاطبه الله تعالى ابتداء وحجة فلا يعلم من استماعه فان هذا الخطاب وان كان من
جهة كونه حكاية لمؤثره منزها عن الحد ولا انه لكونه هو المثال الملقى في هويات الاشياء
يكون صالحا للاقتران والاتصاف فيوصف بالمسموعية وذلك بخلاف الخلق الاول الذي
هو الخطاب الاول فانه اسم مستقر في ظله ولا يخرج منه الى غيره فلا يكون موصوفا ولا مسموعا
بل انما يقع السماع في الخطاب الثاني المفعولي ولذا نفى عنه ساير الحدود واثبت له المسموعية
فالان الحروف التي هي المفعول المطلق كونية كانت او لفظية لا وزن لها ولا لون ولا غير ذلك
من الحدود ولكن هي مسموعة موصوفة بالاقتران بهويات الاشياء غير منظور بالانظار الظاهرة
وانما ينظر اليها بنور الله وبنظر الفؤاد والخلق الثالث هو ساير المفعولات من الوجودات المقيدة
التي اشار اليها سابقا بقوله وما يكون به المصنوع وهذا الخلق هو ما كان من الانواع كلما محسوسا
ملموسا ذا ذوق منظورا اليها الى غير ذلك من الحدود والقيود التي تدركها الحواس ثم انه
اشار الى ان للخلق الاول الذي هو الابداع والمشية ليس في مرتبة ذات الواجب تعالى كما يذهب
اليه القائلون بانها عين ذاته تعالى والى انه لم يسبقه شيء غيره تعالى فقال والله تعالى سابق للابداع
فالسبق لجل العلية واراد بقوله الشريف هنا حصر السابقية فيه تعالى اي لا سابق على الابداع
غيره تعالى اصلا وذلك لانه لو سبقه غيره تعالى مع ان ذلك الغير ليس من الخلق والا لكان هو الخلق
الاول دون الابداع لكان قبل الله تعالى او معه وقد تبين بالعقل والنقل انه ليس قبله غيره فجل شيء
ولا كان معه شيء لم يوصف هو ايضا بكونه سابقا على الابداع ومن قوله ولا كان معه شيء يندفع ايضا
ما ربما يتوهم من نسبة السبق اليه تعالى من الاقتران والارتباط نظرا الى ان السبق الى الشيء يقتضي اقتران
السابق بالمسبوق وارتباطه به ولو بحسب المفهوم ووجه الاندفاع انه اذا لم يكن معه تعالى شيء لم يكن سابقا

موجبة

موجبة للاقتران بل كانت سابقية ازلية لا يحيط بها احد سواه وفي قوله والابداع سابق الحروف
رد على من يجعل المشية في المعقولات كما عن صدر والشيخ فان الفعل اسم استقر في ظله فلا يخرج
منه الى غيره اما الموجود في المفعول هو اثر الفعل وانه للاذات ثم انه اراد الاشارة الى تفصيل
ما ذكره سابقا بقوله ولم يجعل للحروف في ابداعه لها معنى غير انفسها فقال ثم والحروف لا تدل
على معنى غير انفسها والمراد بالنفس هنا كما اشرنا سابقا اما النفس التي من عرفها فقد عرف ربه
او المراد نفسها المعتبرة من حيث هي مع قطع النظر عن الاضافات الخارجية والمراد على الاول
ان حقيقة الحروف المجردة عن جميع السبحات لا تدل الا على نفسها التي هي تجلي من تجليات ربها
وكل صفة الهية وحقيقة ربانية مبدوة بهذه الحروف او مناسبة لها فهي اسم لها ودالة عليها
كما يشير اليها الاخبار الواردة في تفسيرها منها ما عن التوحيد والعيون عن ابي الحسن علي بن موسى
الرضا ثم قال ان اول ما خلق الله عز وجل ليعرف به خلقه الكتابة حروف المعجم الى ان قال ثم ولقد
حدثني ابي عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين ثم في ا ب ت ث قال الالف الاء الله والباء بهجة الله
والتاء تمام الامر بقائم آل محمد والثاء ثواب المؤمنين على اعمالهم الحسنة الحديث ومنها ما عن
التوحيد ايضا عن الباقر ثم ان عيسى ذهب لمودية الى الحجة الى ان قال وقد كان ابن بسعرا سمه فقال
الالف الاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله الحديث وعلى الثاني ان
الحروف المحدودة المعتبرة في حال انفرادها وعدم اقتران بعضها ببعض تدل على معان عجيبة
واسرار غريبة هي معاني انفسها بل هي انفسها كما قال ثم وتلك المعاني والاسرار من ذكر اهل الفن
حملة منها في كتبهم ولا يحيط بجميعها الا الامام وشيعته الذين كشف الله الغطاء عن بصائرهم وليس
ذلك مشرعة لكل وارد ولذا حيث قال المامون وكيف لا تدل على غير انفسها ولم يكن هو اهلا
لذلك قال الرضا ثم صادقا لوجه الكلام عن تبيان هذا المرام اشار الى قوله تعالى ولا تؤتوا

السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا الى
بيان حال التركيب والدلالة الحاصلة من الجمع والتاليف مشيرا ايضا الى ان الدلالة بالوضع و
ان الواضع هو الله تعالى بقوله الشريف لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا لغير معنى ابدا
فاذا الف منها حرفا اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يولفها لغير معنى فان جميع
الحروف وتاليفها على هيئة خاصة للدلالة على معنى معين هو وضعها له فاذا كان المولف هو
الله تعالى كما اشار اليه هنا وقد صرح ثم سابقا ايضا بان العبارات كلها من الله عز وجل كان
الواضع لها هو تعالى وكانت دلالتها على معانيها بوضعه تعالى وان كان وضعه للمناسبة اي المناسبة
والامر الخارجي الذي يكون هو المقصود بالافادة والاستفادة ويكون هو الموضوع له اللفظ
والسابق عليه وانما يصاغ اللفظ له على وجه يناسبه وهذا الامر الخارجي الموضوع له قد يطلق
عليه المعنى ايضا وقد يطلق المعنى على ما هو متاخر عن اللفظ او مساوق له كما قال ولم يك اي
لو يكن جمع الحروف وتاليفها وفي بعض النسخ لم يك بالمثناة الفوقية بناء اي لم تكن الحروف المولفة
الا لمعنى محدث وفي بعض النسخ الا لامر محدث وعليه فالضمير في لم يك للمعنى اي لم يكن المعنى الا لامر محدث
لم يكن ذلك المعنى او ذلك الامر قبل ذلك التاليف شيئا وفي بعض النسخ لغير شيء فيكون لم يكن تاما
ثم ذلك المعنى المحدث هو الذي يقع في النفس بعد سماع اللفظ او تصوره وهو منتزع من اللفظ وشبح
بل على ما حقق هو الدلالة الحاصلة من اللفظ الواقعة على قلب المخاطب المحدودة بحدود القلب
والدلالة سماع اللفظ ولذا كانت صفة له لا صفة للمعنى وانما هي نفس المعنى من الحيثية العليا ولا
غافل ان المعنى المفهوم من اللفظ ليس هو الامر الخارجي ضرورة وقوع الاختلاف فيه مع ان
الامر الخارجي شيء واحد نعم لما كان هو صفة اسند له الى الامر الخارجي بطل المغايرة في النظر
والوجدان وان شئت التوضيح فقابل ذلك بالمرآة والشاخص فان هناك في الظاهر اشياء

ثمّ

ثمّ الشاخص الذي هو المتوجه اليه بالحقيقة والشبح المنفصل عنه في المرآة الذي هو مساوق
للمرآة ومتاخر عنها اما في الوجود ان جعلت المرآة عبارة عن الزجاجة واما في الظهور ان
جعلت عبارة عن نفس الصورة من حيث الحكاية والشبح المنفصل عن المرآة في العين
فان المعنى الخارجي الذي هو الموضوع له بمنزلة الشاخص واللفظ مرآة تقابله وقلب
المخاطب مرآة تقابل اللفظ فما في القلب من المعنى شبح وشعاع لما في اللفظ وكذا ما في
اللفظ بالنسبة الى الامر الخارجي وهذا الشبح متاخر عن وضع اللفظ وامر محدث لم يكن قبل
ذلك كما ان صورتك امر محدث لم يكن قبل المرآة على المعنى الاعم من ان المعنى اصل واللفظ
فرع اتي به للافادة والاستفادة بل في كلامهم اشارة الى تلك الامور التي ينبني عليها العلوم
والاسرار خصوصا في التوحيد فان كل ذلك شرح لكلام جده امير المؤمنين ع انتهى المخلوق
الى مثله والجاه الطلب الى شكله وقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم بيان الطيب محمد شريف
قدس سره عنهم انه ما وصل اليكم من فضلنا الا الف غير معطوفة والمراد كما يستفاد من كلامه
انقا انه لم يصل اليكم من فضلنا شيء وذلك لان المعنى الواقع في قلب المخاطب اذا لم يكن حدث
الا بعد التاليف والتاليف لا يكون الا بعد تحقق الحروف التي تحصل من انعطافات الالف
اللينية فما لم يصل الينا الا الف غير معطوفة لم يكن عندنا من فضلهم حروف واذ لا حروف
فلا تاليف ولا كلمة ولا معنى ولا دلالة مقالة ربانية قد يقال في بيان ارتباط جوابه
لسؤال المامون انه لم يفهم ان مراده ع بالحروف التي لا تدل على غير انفسها هي بسائط الحروف
التي هي اول الابداع استفسر وقال وكيف لا تدل على غير انفسها وجميع المعاني مدلولة لها
فبين ع له ان المعاني تحدث بتراكيب الحروف وليست في مرتبة البسائط فالمركبات الا هيئة منها
دالة على المعاني ولم يكن الا المعنى محدث لم يكن قبل ذلك اي التركيب شيئا فاحدث المعاني بعد

التركيب فهو بمنزلة البسائط معرفة غير نفسها انتهى ثم انه لما بين حال تركيب الحروف واشار
الى دلالتها على انفسها في حال افرادها او انه وان اشار اليها ايضا بناء على التوجيه الاخير
الا انها كانت اشارة اجمالية لم يتضح بها المراد لعمران بل للمامون ايضا قال عمران طلبا للبيان
فكيف لنا بمعرفة ذلك الامر الذي هو علم دلالة الحروف على غير انفسها مما يتبين من
حال التركيب اي كيف نعرف حال ذلك من هذا البيان او المراد كيف نعرف جميع ما ذكر لحالتي
الافراد والتاليف من بيانك الشريف فانه لم يكشف لنا عن وجه المقصود ولم يوصلنا
الى مقام الشهود قال الرضا ؑ اما المعرفة فوجه ذلك وبابه انك تذكر الحروف اذا لم ترد
بها غير نفسها ذكرتها فردا فقلت ا ب ت ث ج ح خ حتى تاتي على اخرها فلم تجد لها
معنى غير انفسها فاذا الفتها وجمعت منها احرفا وجعلتها اسما وصفة لمعنى ما طلبت
ووجه ما عنيت اي قصدت ويحتمل كونه بتقديم الثاء المشددة من التعيين كانت
دليلة على معانيها داعية الى الموصوف بها افهمته قال نعم وفي قوله وجعلتها اسما وصفة
الخ دلالة على ان الدلالة بالوضع فان جعلها اسما هو وضعها وقد علمت ان الدلالة عليه وكذا
فيه دلالة على المناسبة الذاتية ايضا فانه بين ان اللفظ صفة ووجه للمعنى وصفة الشيء و
وجهه لا بد ان تكون مناسبة له بل الصفة من حيث انها صفة لا تخالف الموصوف وتكون
على هيئته وشاكلته وكذا الوجه هذا ثم انه لما بين ان المولف من الحروف اسم وصفة
للمعنى ودليل عليه ومن البين ان اسماء الله تعالى وصفاته ايضا مولفة من الحروف وكلها حادثة
وقد بين ان المعنى ايضا محدث بحدوث اللفظ وكان يشكل على هذا انه كيف يستقيم
معرفة الله القديم بالاسماء والصفات اراد ازالة هذا الاشكال وايضاح الحق بتفصيل
المقال فقال ؑ اولا واعلم انه لا يكون صفة لغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير

محدود الا ان الموصوف مثلا قد يلاحظ من حيث الموصوفية اي مقرونية بالصفة مرتبطة
بها وح فالصفة انما تدل على الموصوف المقرون المحدود بحدود خاصة اي على ظهور من
الظهورات الفعلية المتعلقة بالمفعولات وهذا هو الموضوع له والمسمى المقرون وقد يلاحظ
من حيث ذاته بلا اعتبار الصفة ح الا الذات الصرفة ويكون ذلك الظهور الفعلي الذي هو
الموضوع له لكونه مضمحلا فانيا عند الذات غير منظور اليه وغير ملتفت اليه الا الى الذات فان القائم
مثلا مدلوله الذي هو ظهور الشخص بالقيام وقد يراد به نفس الشخص من غير التفات
الى القيام وهذا هو الذي يقال له المراد والمقصود والمسمى الغير المقرون واليه الاشارة في قول
مولانا الصادق ؑ من عبد الاسم دون المسمى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمسمى معا
فقد اشرك ومن عبد المسمى بايقاع الاسماء عليه فذلك هو التوحيد والصفة بهذا اللحاظ تدل
على الكمال والوجود دون الاحاطة اما الاول فلانها لا يقصد بها الا الذات الماجية بظهورها
جميع الاضافات والكثرات والكمال كله في محو الاعتبارات وعدم الالتفات الا الى صرف الوجود
الواحد الكامل القهار واما الثاني فلان ما يعرف بالصفة انما يعرف بوجه من وجوه فعله لا بعين
ذاته فان من يعرف القائم فانما يعرف ذاتا ظاهرة مشتغلة بالقيام ولا يحصل له الاحاطة بها انها ذكر
او انثى او جني عالم او جاهل سخي او بخيل الى غير ذلك من الصفات الذاتية والفعلية
ولو عرف بالقائم كنه الذات لعرف جميع ما له من الاحوال والصفات فاذن لا دلالة للصفة
على الاحاطة اصلا فالحاصل ان كل صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وبما ذكرنا تبين معنى قوله
والصفات والاسماء كلها الفطرية كانت او غيرها تدل على الكمال والوجود يعني انها انما تدل
باللحاظ الثاني دون الاول على الذات الموجودة الكاملة ولا تدل على الاحاطة بالذات ابدا
كما انها باللحاظ الاول لا تدل على نفس الذات اصلا بل انما تدل على جهة من جهات الظهورات

الفعلية فالمدرك باللحاظ الاول هو الظهور وبالثاني هو الظاهر بهذا الظهور وقوله كما تدل
على الحدود التي هي التربيع والتدوير والتثليث والتسديس وغيرها من الحدود الخاصة
باللحاظ الاول وبهذا اللحاظ تثبت اسماء وصفات لله حتى يدل عليه تعالى ويعرف هو تعالى
بما يليق به بهذا الاعتبار حجب وموانع ويحتمل ان يكون مراده ثم يقوله والصفات والاسما
الخ والفرق بين معرفة الشيء باسمائه وصفاته وبين معرفته بحدوده فان المعرفة الاولى تدل
على الكمال والوجود لان اسم الشيء جهة من جهات فعله فيدل على ذلك الكمال الفعلي ووجود
الفاعل ولا يدل على الاحاطة كما ترى في الصورة والشاخص واما الحدود فهي لما عزلت
حصة من المادة عن سائر الحصص كانت محيطة بها فان هيئة التربيع التي حدت المربع جزء مقوم
محدد لذات ذلك الشيء من حيث هو كذا ومن هنا ترى المنطقيين يسمون ذاتيات الشيء حدا
تاما وعوارضه وبعض جهاته رسما والرسم هو الاسم والاسم هو الصفة ففي هذه الجهة قال عليه السلام
لان الله عز وجل يدرك معرفة بالصفات والاسماء ولا يدرك بالتحديد بالطول والعرض و
القلة والكثرة واللون والوزن وما اشبه ذلك من الحدود التي تحيط بالشيء وهو سبحانه ليس يحل
به شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه معرفتهم انفسهم وما ذكرناه هنا من انه تعالى لا يدرك بالتحديد ولا
يحل به شيء من صفات الخلق ثابت بالضرورة التي ذكرناها غير مرة في هذا الحديث والمراد بانفس
الخلق التي لا يعرف الله بها هي انفسهم من جهات تعيناتهم وانياتهم فانها من هذه الجهة حجب واما
النفس من جهتها العليا التي هي صفة تجليه تعالى ومثاله الملقى في انياتها صفة تعريفه وتعرفه واسم
دال عليه بل لا يعرف الله تعالى الا به كما اشار اليه بقوله الشريف ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته
ويدرك الله عز وجل باسمائه ويستدل عليه بخلقه وهذا الخلق هو النفس التي من عرفها فقد
عرف ربه والمراد ان الخلق من جهة فقرهم وحدوثهم يدل على غنى مطلق سبب فقرهم و

بهم

بهم في ذواتهم وجميع احوالهم وصفاتهم وقوله في الحديث الاول زيادة بيان في الجمع بين
ما ورد من انه تعالى لا يعرف الا به وما ورد من انه تعالى انما يعرف بخلقه وبالجملة فادراكه
تعالى ومعرفته بحضرته بما ذكره من طريق الاسماء والصفات ولكن مصون السر عن النظر
اليهما ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليهما ولا يحتاج في ذلك الادراك والمعرفة الطالب المراد
من الارشاد وهو الطلب من واديه واقتحامه والذهاب الى رؤية عين ولا استماع اذن
ولا لمس كف لان هذه الامور من احوال الاجسام والجسمانيات ولا احاطة بغيب لانه تعالى
العالي المؤثر لا الاثر ثم استدل على ما ذكره من دلالة الاسماء والصفات عليه تعالى بقوله الشريف
فلو كانت صفاته جل ثناؤه لا تدل عليه واسماؤه لا تدعو اليه والمعلمة من الخلق اي ما هو محل
علمهم ومعرفتهم تدريه وهو المعبر عنه بالوجدان والفؤاد والانية والمثال اي لو كانت هذه العلمية
التي هي صفة الله وآيته لا تدرك تعم لمعناه اي لا تدرك المعنى المقصود الذي هو الموصوف العين
المقرون والمسمى العزيز المرتبط بل كان الادراك انما هو للاسم والصفة فقط كانت العبادة
من الخلق لاسمائه وصفاته دون معناه الذي هو الذات القديمة وبطلانه ظاهر اذ المعبود انما
هو الله تعالى فقط وقد سمعت قول الصادق ع من عبد الاسم دون المسمى فقد كفر الحديث ثم
اكد ع ذلك بقوله الشريف فلولا ان ذلك كذلك اي لولا ان الصفات والاسماء دالة عليه تعالى
لكان الموحد المعبود غير الله لان صفاته واسماءه غيره والاشكال بان الصفات والاسماء
حادثة فكيف تدل على القديم تعم قد عرفت جوابه من ان مدلولاتها التي هي الظهورات الفعلية
مضمحلة بحيث قد لا يلتفت منها الا الى الذات وبهذا النظر تكون دليلة على الواجب تعالى لا
بالنظر الاخر الذي عرفت انها بذلك النظر حجب وموانع ولا يخفى على اللبيب انه ان الذات القديمة
المدركة بالصفات انما هي الذات الظاهرة فيها التي هي غاية مقام الوصول في الشهود واما نفس

الذات التي ليس لها اسم ولا رسم فقد سمعت مرارا ان الطريق اليها مسدود والطلب مردود
انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله ثم انه بعد ايضاح المرام استفهم عمران عن
فهم ذلك تحريضا له على تفهمه وتدبره فقال افهمت قال نعم يا سيدي زدني قال الرضا ع
تأكيدا لما تبين من انه تعالى يعرف باسمائه وصفاته وايضاحا لما يلزم ذلك من انه تعالى لا يحجب
عن خلقه ويظهر في كل آن لمن طلبه وتوجه الى ساحة عزه اياك وقول الجهال اهل العمى والضلال
الذين يزعمون ان الله جل وتقدس موجود في الآخرة للحساب وفي مقام اعطاء الثواب و
العقاب ولفظة في غير موجودة في بعض النسخ فلا حاجة الى ما قدرناه وليس بموجود في الدنيا
للطاعة والرجاء اي لاجل ان يطيعه العباد ويرجو رحمته وهذا الكلام مع كونه من الفساد بمكان
لا يحتاج الى البيان تصدى [illegible] لابطاله ازاحة لوساوس الاوهام فقال ع ولو كان في الوجود
لله عز وجل نقص واهتضام اي كسر لم يوجد في الآخرة ابدا لان النقص لا يتطرق الى ساحة
جلاله اصلا ولو لم يكن في الوجود نقص له تعالى لوجد في الدنيا ايضا فلا وجه للفرق بين الدنيا
والآخرة وتوضيح الدليل ان زعم اولئك الجهال اما انه تعالى غير موجود في الدنيا بحيث يراه الخلق
بالبصر ويكون في الآخرة مرئيا لهم كما عليه جمع من العامة او انه تعالى غير موجود في الدنيا في مشاعر
الخلق ومداركهم بحقيقة ذاته واما في الآخرة فيعرفونه تعالى بكنهه ويعلمونه بحقيقته او انه تعالى
غير مدرك في الدنيا بآثاره وصفاته واما في الآخرة فيظهر لهم باسمائه وصفاته واما انه تعالى ليس
بموجود في الدنيا يوجد واما يوجد في الآخرة فكانه مما لا نتوهم ذو ادراك وح فنقول ان
ارادوا بوجوده تعالى في الآخرة احد الوجهين الاولين قلنا كلاهما نقص منزه سبحانه عنهما في
الدنيا والآخرة اما الاول فلان رؤية البصر انما تتعلق بالاجسام والجسمانيات وساحة جلاله
تعالى منزه عن ذلك واما الثاني فلان المعلوم بالحقيقة والكنه لا بد ان يكون في صقع العلم او

انزل

انزل منه فانه تعالى لا يدركه السافل الا باسمه وصفته فالواجب تعالى لا يدرك بذاته احد ابدا لا
في الدنيا ولا في الآخرة والا لكان في مرتبة الخلق او انزل وان ارادوا الثالث فسلم اذ لا نقص
في وجوده تعالى في الآخرة عند الخلق باسمائه وصفاته بل لا يدرك الواجب تعالى الا بذلك الا
ان الامر في الدنيا ايضا كذلك فانه تعالى يدركه الخلق باسمائه وصفاته في الدنيا ايضا بل التأمل
يعين الحقيقة وان كان في هذه الدار لا يرى نوره الا نوره ولا يسمع صوته الا صوته كما يدل
عليه كلماتهم ع وفي الدعاء ايضا تعرفت الي في كل شيء فرأيتك ظاهرا في كل شيء فانت الظاهر لكل
شيء بكل شيء نعم عدم مشاهدة الجلال والجمال بالنسبة الى بعض الناس او في بعض الاحوال
مسلم ولكنه مستند الى تقصيرهم او قصورهم لا الى احتجابه تعالى عنهم فالواجب تعالى موجود
بهذا المعنى في الدارين جميعا وغير موجود بالاولين في شيء منهما عند احد ابدا ولكن القوم
تاهوا من تاه يتوه اي هلكوا واضطرب عقولهم او من تاه يتيه اي تحيروا وعموا وصموا
عن الحق من حيث لا يعلمون وذلك قوله عز وجل ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة
اعمى واضل سبيلا يعني من كان في هذه الدنيا اعمى عن الحقائق الموجودة التي يعرف الله تعالى
بها كالحقيقة التي سأل كميل مولانا امير المؤمنين ع حيث قال ما الحقيقة فقال كشف سبحات
الجلال من غير اشارة الحديث والحاصل ان كان في هذه الدنيا اعمى عن مشاهدة جلال
الحق في مرايا ظهوره واحتجب بحجب الغواشي والسبحات عن تجليات نوره فلا يراه ظاهرا في
الآثار كان اعمى عن مشاهدة ذلك في الآخرة ايضا ثم انه ع اراد ان يثبت ما بينه بالغا اصلا من
الاصول الالهية وفتح بابا من الابواب الكلية فقال وقد علم ذوو الالباب ان الاستدلال
على ما هناك من الامور الغيبية لا يكون الا بما ههنا من الامور الشهودية وقد قال مولانا
الصادق ع ايضا العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية

ما خفي في الربوبية اصيب في العبودية فكل ما في عالم الشهود على طبق ما في العوالم الغيبية
التي نزل الله تعالى الاشياء منها الى هذا العالم الادنى كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقد اشار تعالى الى التطابق ايضا بقوله ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت فعلى هذا الاصل كل ما يكون في الآخرة التي هي عالم اعلى بالنسبة الى الدنيا لا بد ان
يكون مثاله وشبهه في الدنيا ايضا وقد قال تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي
رزقنا من قبل واتوا به متشابها فلو كان الله تعالى موجودا في الآخرة اي مرئيا او معلوما بذاته فيها
لكان في الدنيا ايضا كذلك وان كان نحو الوجود يختلف بالشدة والضعف كنعيم الدارين و
الهيهما وقد عرفت بطلان رؤيته تعالى وكذا العلم بذاته في الدارين كما عرفت انه تعالى معروف
بصفاته واسمائه فيهما ايضا ثم لما كان الاستدلال على العالي بالسافل لا يصح لكل احد بل انما هو
هو لمن عرف مراتب التنزل وما يكون في كل مرتبة من الامور اللازمة او العارضة ونظر الى
السافل لا من حيث نفسه بل من حيث ظهور العالي فيه وان لم يكن ذلك شان كل احد بل انما
هو شان العالم ثم ادم من علم العالم قال ومن اخذ علم ذلك اي علم الاستدلال على الغائب من
الشاهد برايه وطلب وجوده وادراكه عن نفسه المتعبة المحدودة دون غيرها اي غير تلك
النفس وهي نفس الكل او النفس التي من عرفها عرف ربه لم يزدد من ذلك العلم الا بعدا لان
الله عز وجل جعل علم ذلك خاصة عند قوم يعقلون ويعلمون ويفهمون دون غيرهم الا
لما استفاد قلبه من انوارهم فقوله خاصة متعلق بما بعده وهو القوم لا بما قبله وهو لا والقوم
هم خزنة علم الله وحفظة وحيه قال تعالى وكل شيء احصيناه في امام مبين سلام الله عليهم على
شيعتهم التابعين قال عمران يا سيدي الا تخبرني عن الابداع خلق ام هو غير خلق وكان المقصود
من هذا السؤال توهم ورود شبهة على التقديرين وهي انه ان لم يكن خلقا كان هو الحق او

مشاركا

مشاركا له وهو ينافي التوحيد وان كان خلقا فان احتاج الى واسطة بينه وبين الله تعالى
كسائر المخلوقين نظرا الى ان علة الحاجة فيهم جارية فيه ايضا لزم الدور او التسلسل وان
لم يحتج الى واسطة لزم اقترانه بذاته تعالى الذي هو الواجب تعالى وارتباطه به وقد علم انه تعالى
لا يقترن بشيء ولا يرتبط بشيء قال له الرضا عليه السلام بل خلق فلا يلزم منافاة للتوحيد ولكنه خلق
ساكن اي مستقل قوي ثابت في مكانه لا يخرج منه الى غيره وليس كسائر الخلق يحتاج لضعفه
عن قبول الفيض بلا واسطة الى الواسطة بل هو لغاية كماله وبساطته لا يفتقر الى غير موجده
فيوجده الله تعالى بنفسه ويوجد سائر الاشياء به وذلك كما يقولون ان كل شيء موجود بالوجود
والوجود موجود بنفسه اي لا بوجود آخر وكل فعل يحتاج الى النسبة والنسبة لا يحتاج الى نسبة اخرى
بل يحتاج الى نفسها فلا يلزم دور ولا تسلسل واما الاقتران فهو ايضا غير لازم فان علم الواسطة
لا يستدعي ذلك بل الله تعالى خلق الابداع بلا واسطة شيء من غير ان يكون له اقتران او
ارتباط به تعالى ولا كيف لذلك كما في حديث الارادة عن الرضا عليه السلام حيث قال واما ارادة الله فاحداثه
لا غير لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وانما يقول للشيء كن فيكون بلا لفظ ولا كيف لذلك كما انه
لا كيف له ولعل قوله عليه السلام لا يدرك بالسكون اشارة الى هذا يعني ان الابداع لا يدرك بسبب استقلاله
وعلوه بالنسبة الى جميع ما سواه من الممكنات او انه لا يدرك بما هو عليه من السكون والاستقلال
الذي هو عين ذاته او لازم ذاته اذ كل ما سواه دونه مرتبة فلا يدرك بما هو عليه وانما لم يدرك
احد بما هو عليه في نفسه من السكون والاستقلال فكيف يدرك بالاقتران والارتباط بالمبدأ
الذي هو فرع ادراك المرتبطين مع ما ثبت من بطلان الاقتران ويحتمل ان يكون القول المذكور
لا زاجرا لما ربما يتوهم من قوله ساكن ان المراد به ضد الحركة مع ان الابداع حركة ايجادية او
المراد بالاستقلال مطلقا مع انه عند مبدعه في غاية الاضمحلال يعني ان ذلك الخلق الساكن

لا يدرك بالسكون الذي هو الوقوف والركود ثم لا ينبغي ان يتوهم من وصفنا له بالسكون ذلك
لان هذا السكون مسبوق بالحركة لانها حركة وتوجه وسبب للتلطيف وازالة الاوساخ
ودفع الفضول ونحو ذلك والسكون بخلافه فلو كان الابداع ساكنا بهذا المعنى لكان
مسبوقا بالحركة فلم يكن اولا بل هو نفس الحركة الايجادية ولكون الحركة لا وجود لها الا حين
صدورها ولا ثبوت لها في آن بل هي مفتقرة دائما الى حافظ موجد لها حينا بعد
حين فلا شيء في التصرم والتقضي اشد منها يندفع توهم الاستقلال فالابداع وان كان
مستقلا ثابتا بالنسبة الى جميع الممكنات الا انه بالنسبة الى موجده الغني بالذات (من الفناء الى الزوال) تطبيق
أنيق لما كان عالم الالفاظ مطابقا لعالم الذوات كما هو المحقق عند الاعلام امكن ان
يجعل تعريف الفعل اللفظي بانه كلمة مستقلة مقترنة باحد الازمنة الثلثة اشارة الى هذا
المرام وان فرض ان المعرف جاهل بهذا المقام فيكون الاستقلال ناظرا الى قوله ثم خلق
ساكن والاقتران الى تجدده وعدم استقلاله الذي يشير اليه قوله كلا يدرك بالسكون
على الاحتمال الذي عرفت وحركة وسط الفعل ايضا اشارة الى ان الفعل عبارة عن الحركة كما
ان سكون وسط المصدر غالبا اشارة الى انه محل تعلق الفعل ومحيط فيضه فان المصدر مشتق
من الفعل واثره فينبغي ان يكون وسطه ساكنا لان بالسكون يحفظ الفيض وهو لا ينافي
حركته الذاتية واما اخره فيرتفع اذا ظهر له مقام الفؤاد وهو مقام اظهر اجلاك مثلي فانه يرتفع
على سائر المقامات ويرتفع عن سائر الادراكات لانه عنوان الذات التي لا يقع عليها شيء من
الاسماء والصفات واذا ظهر له مقام العقل صار مضموما اشارة الى انضمامه للطاعة والانقياد
والهداية والارشاد واذا ظهر له مقام النفس على مراتبها السبع احتجب عن المشاهدة (للفعل) فلا يبقى
ع فكر ويجري والكلام في المصدر والفعل وانواعه السبعة من الماضي والمضارع وغيرهما و

سائر ما يتعلق بهذه المقامات طويل فليطلب من مظانه ولا يخفى ان مقتضى ما ذكرناه هنا
من ان المصدر اثر للفعل ان يكون المراد بقوله ثم خلق ساكن هو خلق بفتح العين لا المعنى المصدري
فلا تغفل ثم انه استدل على كون الابداع خلقا له تعالى بقوله الشريف وانما صار خلقا لانه
شيء محدث والله سبحانه هو الذي احدثه فصار خلقا له ثم انه زاد لزيادة ايضاح لهذا المرام و
ابطال جملة من كواسد الاوهام كالقول بالاعيان الثابتة التي هي في الحقيقة واسطة بين
ذات الحق وذات الخلق بمعنى انها ليست هذا ولا ذاك والقول بالربط بين الحادث والقديم
حيث ان الرابطة ثالث بينهما وكتقسيم الموجود الى الواجب والممكن والمفهوم اليهما والى الممتنع
والكلي الى انواع ثلثة احدها الواجب وجعل الوجود وغيره مشتركا بين الواجب والممكن و
امثال ذلك من الاقوال التي تستلزم ثالثا غير الحق والخلق قال ع وانما هو الله عز وجل الضمير
للشان اي انما الشان ان ليس الا الله وخلقه لا ثالث بينهما من رابطة او مقسم ولا ثالث
غيرهما وانما لم يؤد الامام الكلام بطريق الحصر بان يقول الموجود اما حق او خلق لانه يستلزم
الثالث الذي نفاه ع فان المقسم غير القسمين مع ان التقسيم يستلزم التحديد وبينونة العزلة و
القول بان التقسيم لمجرد المفهوم الذهني لا يرجع الى محصل ثم انه اكد ما بينه من كون الابداع
خلقا له تعالى لا ثالثا بقوله فما خلق الله عز وجل لم يعدُ بضم الدال من عدا اي لم يتعد ان يكون
خلقه اي لم يتجاوز عن رتبة المخلوقية الى مقام الوجوب كما يقتضيه الاقوال المتقدمة فانها تستلزم
لاخراج الممكن عن رتبته الى رتبة القديم تعالى عن ذلك وقال السيد الجزائري ره كتب هذا الخبر في
غير التوحيد والعيون من نسخ مذ غير رواية اخرى لم توجد تلك العبارة فيها ويمكن على تقدير ثبوتها
ان يكون تعبيرا بالتاكيد وخلقه بالقاء يعني ان يخلو فالله تعالى لا يمكن ان يكون معدودا خلقه
اي بعده اذ لا ثاني له ثم انه ع اشار الى الحد والخلق اجمالا للعلم عن ان استقلال الشيء بنفسه

عنه به لا يحجبه عن المخلوقية فقال ع وقد يكون الخلق ساكنا وهو العالي الذي هو قطب
للسافل وجوهر بالنسبة اليه ومتحركا وهو السافل المتحرك حول مسببه والعرض القائم بجوهره
باحد اقسام القيام وان شئت فاجعل الساكن سافلا باعتبار سكونه وعدم قبوله التغير
والمتحرك عاليا لان له مقام الفاعلية والحركة الايجادية كما مرت الاشارة اليه وعلى الاعتبارين
فكل شيء جوهر عال من وجه وعرض سافل من اخر وهكذا سائر الحدود من كونه مختلفا
ومؤتلفا ومعلوما ومتشابها فان كل هذه الحدود وامثالها تجري في كل شيء من جهات
مختلفة ثم ان الاختلاف والائتلاف قد يعتبران في الشيء من حيث نفسه حيث انه مركب من
امور مختلفة الف الله بينها بقدرته وقد يعتبران بملاحظته مع غيره ولكل منها مراتب مختلفة
كالمعلومية والمتشابهية فاعلى مراتب المعلومية لمن عرف الله جلاله اذ امرهم لكل خلق ثم
لمن خلق من فاضل طينتهم وعجن بماء محبتهم وهكذا الى ادنى المراتب وقس عليه التشابه
ثم انه بعد ذكر جملة من الحدود تمم الكلام مبالغة في ازاحة ما مر وغيره من الاغلاط و
الاوهام فقال ع وكل ما وقع عليه حد وتميز باي نحو من الانحاء في الذهن او في الخارج
فهو خلق الله عز وجل كما قال الصادق ع ايضا كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو
مخلوق مثلكم مردود اليكم فلا يمكن ان يتصور ما ليس بمخلوق كالواجب تعالى وكذا ما نسميه ممتنعا
فانه مجرد اسم والا فكل ما يتصور فهو ممكن مخلوق ثم بين ع قاعدة شريفة فيما يجده الحواس
وغيرها وتدركها فقال ع واعلم ان ما اوجدتك الحواس اي اعطتك واوصلت اليك
فهو معنى مدرك للحواس لا انه الامر الخارجي كما يتبادر اليه الاوهام اذ لو كان المدرك نفس
الامر الخارجي لما اختلف الحواس فيه مع انا نرى ان الاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي
يدرك الحلو مرا وهو دليل بين على ان المدرك هو ما في الحاسة الا انه حكاية عن الامر

الخارجي يوهم ان المدرك هو الخارج فالحاسة كالمرآة تحكي الخارج على ما هي عليه لا على
ما الخارج عليه وبه يبطل القول بان الاشياء بحقائقها تدخل في الذهن لا باشباحها
ثم بين ع ان كل الحواس والمشاعر مسخرة لله تعالى لا تتعدى واحدة منها ما جعل الله لها
من الادراك الخاص الى غيره فقال ع وكل حاسة تدل على ما جعل الله عز وجل لها في ادراكها
فالبصر يدل على الالوان والاضواء والسمع على الاصوات وهكذا وقد جعل الله هذه كلها
خداما للقلب والاشارة بتعليلها في عالم التفصيل فيما يريد كما قال ع والفهم من القلب بجميع
ذلك كله والمراد بالقلب هنا كما قال السيد الاستاد ره هو العقل الكلي الخاص بالشخص وهو
وجه من روح القدس ونسبته الى بدن الانسان وقواه ومشاعره نسبة الروح القدس اي العقل
الكلي الى هذا العالم فهو الاصل في جميع المراتب وكلها عنه صدرت واليه ترد وهو حقيقة
وحدانية اجمالية والصدر تفصيله والدماغ تفصيل الصدر فالصدر جامع للجهات المختلفة
التي في الدماغ من القوى المذكورة والقلب جامع لما في الصدر فقوله ع والفهم من القلب بجميع
ذلك كله نظر الى طي الواسطة ورجوع الاشياء الى مباديها والقلب هو اصل العوالم وكما ان
الملك يعرض اعمال الخلايق على قلب العالم فكذا الحواس تعرض ما عندها على العقل في كل آن
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في ارض جسده ولا في سماء ارواحه وغيبه فكما ان القلب جامع
لشتات اخبار الملك فكذا العقل جامع لشتات اخبار الحواس ثم انه ع بعد ان بين ان جميع ما
سواه تعالى خلقه وذكر بعض حدود الخلق اراد ان يبين جملة اخرى مما يتعلق بالخلق والخالق
ويبطل جملة اخرى من الاوهام الفاسدة فقال ع واعلم ان الواحد الحق الصرف الذي هو قائم
بنفسه بغير تقدير ولا تحديد خلق خلقا مقدرا بتحديد وتقدير فمعلوم ان الواحد المراد به ما
لا كثرة فيه بوجه ابطل كل ما يستلزم كثرة فيه تعالى كالقول بالربط بين الحادث والقديم اما بنفسه

القديم تعالى بالاطوار والتعينات كتطور المداد بالحروف والبحر بالامواج اوباثبات الاعيان
الثابتة لتكون هي الواسطة وليصح لها العلم قبل الايجاد ابتداء اوبان تسقط الحيثية كل الاشيا
الوجودية اوبانه لاوجود لشي من الاشيا بل هي اوهام وخيالات وموجودية ما بالانتساب
الى الوجود فهو الله تعالى فان كل ذلك اقتران وكثرة والواحد الصرف منزه عنهما ومتنزه
عن التعدد والتحديد سيما حين الخلق والايجاد كما فعله زيادة تاكيد لابطال الربط حيث
انه بجميع وجوهه يقتضي التحديد والكثرة فلا ربط بين ذات الفاعل والمفعول اصلا بل انما
ربط المفعول بفعل الفاعل وصا سببه لصفته ثم صرح بما ذكره بقوله ثم خلقا مقدرا من ان
الخلق وان كان خلقا اولا كالفعل الكلي الذي هو اول الوجودات المقيدة ليس بسيطا بل مركب من
جزئين بقوله الشريف وكان الذي خلق خلق اثنين التقدير والمقدر والمراد بالمقدر المادة المطلقة
اي الوجود الذي هو اثر المشية فانه تعالى خلقه اولا وبالذات بجعل مستقل ثم خلق التقدير
هو الصورة والماهية تبعا لجعل الوجود ولكن بجعل على حدة ثانيا ثم خلق الارتباط بينهما ثالثا
ثم الزم الماهية الوجود وجعلهما شيئا واحدا رابعا فتم بذلك العقل وهكذا كل شي وكلامه عليه السلام
هذا ابطال للقول بان الماهية غير مجعولة على حدة بل انما هي تجعل بمجرد جعل الوجود فانه تضعيف
لسلطنة الله تعالى وتكذيب له تعالى في قوله الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا
اذ لا شي في الثابتة باعظم من الظل وقد جعل تعالى جعله منسوبا الى نفسه ثم بين ثم حال الجزئين
التقدير والمقدر فقال وليس في واحد منهما لون ولا وزن ولا ذوق اما المقدر الذي هو
الوجود فلانه مجرد عن كل الحدود واما التقدير اي الماهية فلانه حد وخاصة اذا تعلقت بالحدود
المقدر حصل من اقترانهما اللون واخواته واما كل منهما بنفسه فليس فيه شي من ذلك كما لا يخفى
ولو اريد بالتقدير الفعل الخاص المتعلق بالشي اي باس من روس المشية الكلية كما قد يجعل

فقط

فقط انه ايضا مجرد عن اللون ونحوه ثم لما تبين ان كل شي مركب من الوجود والماهية وكان يتوهم
من ذلك ان كلا من الوجود والماهية ايضا شي فلا بد ان يكون مركبا من وجود وماهية و
هكذا فيلزم التسلسل او الانتها الى بسيط صرف غير ذاته تعالى دفعه بقوله وجعل احدهما
يدرك بالاخر اي جعل كلا منهما شرطا لوجود الاخر فالماهية وجودها لا يكون الا بالوجود
المقترن بها والوجود لا يكون الا بالماهية المقترنة به فاذا انفصل احدهما عن الاخر انعدما
وان شئت فقل ان وجود الوجود نفسه وماهيته ربطه بالماهية ووجود الماهية نفسها
وماهيتها ربطها بالوجود وبالجملة لا حدهما بدون الاخر حتى يلزم منه ما مر وقوله عليه السلام
وجعلهما مدركين بنفسهما قرينة ايضا على ما ذكر من ان المراد بادراك احدهما بالاخر
هو وجوده وتقومه لا الادراك الذهني فان الوجود فعل والماهية انفعال ولا تقوم للفعل
الا بالانفعال ولا الانفعال الا بالفعل فلما اقترنا وجدا وتاصلا استقل كل منهما
بادراك نفسه ومقتضياته ولا يشارك الاخر فان كلا منهما مخالف للاخر في جميع الامور
اذ الوجود مقام النورية والوحدة والاجمال والائتلاف والعقل وجنوده الذي له خمسة و
سبعون جندا من العلم والحلم وامثالهما من الخيرات والماهية بخلافه في جميع ذلك فكيف يدرك
احدهما بالاخر لان الادوات انما تحد انفسها والالات تشير الى نظايرها بل انما يدرك كل
منهما بنفسه هكذا تحقيق المقام ثم انه اكد ما بينه من تركيب الاشيا ببيان عام فقال ثم
ولم يخلق شيئا فردا قائما بنفسه دون غيره وذلك للذي اراد الله تعالى من
من خلق الاشيا من الدلالة على نفسه واثبات وجوده فجعل كل شي مركبا من امرين مختلفين
وهو الوجود والماهية ليدل بتركيبه على ان هناك قاهرا قهرهما والف بينهما وموجدا في قوله
انه تعالى جعل في كل شي جهة تدل عليه تعالى فانك اذا رايت اثرا انتقلت منه الى موثره وهذا

الانفعال لابد له من وجود شيء في الاثر يوجب له الانفعال منه والا لزم الانفعال من كل
شيء الى كل شيء واذا كان فيه جهة دلالة على صانعه كان مركبا منها ومن جهة نفسه التي هي
حدوده الخاصة التي هو بها يكون هو هو فكل شيء مركب من جهتين البشر جهة دليل الى صانعه
وجهة حجاب عنه قال علي عم تجلى لها بها وبها امتنع منها وهذا ما قالوا ان كل ممكن زوج تركيبي
واذا اضيف كل من الجهتين الى الاخرى صار الاثنان اربعة كما ان بملاحظة الحقيقة
الوحدانية التي هي الجهة الجامعة بين الجهتين يكون ثلثة وقد ظهر بذلك ان الواحد الحقيقي
ليس بموجود في عالم الامكان حتى ينازع في انه من الاعداد ام لا بل اول الاعداد ثلثة كما عن
فيثاغورس الا انها لما غلبت عليها جهة الوحدة قيل لها واحد فكل واحد في الواقع ثلثة وكل
اثنين اربعة والوحدة الحقة المحضة خاصة به تعالى كما ان الوحدة العددية التي اشرنا اليها خاصة
بالممكنات وقولهم في الصحيفة لك يا الهي وحدانية العدد ليس المراد ان وحدة العدد له تعالى
في ذاته بل اللام للتمليك يعني انها ملكك وخلقك فالله تبارك وتعالى فرد لا في تعبير
بان يكون الواجب تعالى صادرا عنه فيقوم تعالى به قيام صدور ولا في معنى بعض عبادة بان يكون
مركبا من جزئين او اكثر ليكون الكل قائما باجزائه او كل جزء منه باجزئه قياما عضديا ركنيا ولا في
معنى تكثيره اي تثنيته بان يحل هو تعالى فيه او يجمعه واياه المرتبة من الاعداد بان يعرض له الهيئة
الاجتماعية الى غير ذلك مما يعدها جياد سائر الكتب [illegible] ويمكن ان يكون اشارة الى نفي القيام
العروضي نظرا الى ان الكتاب السابق للشيء حافظا له في الحمل والوضوع بالنسبة الى عرضه [illegible] كك
ومع [illegible] نفي [illegible] القيامات الثلثة عن الواجب تعالى واما القيام الظهوري فقد سمعت مرارا ان
ظهور العالي بالسافل والخلق يمسك بعضه بعضا فان العالي يمسك السافل ويمده وكل جزء من
المركب يمسك الجزء الاخر ويقيمه باذن الله ومشيته وليس هذا الاذن كاذن الوكيل لوكيله او

السلطان

السلطان لوزيره ولا المولى لعبده بل هذا الاذن امداد وجودي كاذن النار للشعلة في الاضاءة
واذن الذات للسيد في الكتابة ولذا ينسب الفعل الى الذات حقيقة قال تعالى الله يتوفى الانفس
حين موتها وقال ايضا قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم فالممسك للاشياء بالحقيقة
هو الله تعالى وان كان باسبابها وسيأتي زيادة كلام لهذا المقام في هذا الحديث ان شاء الله والمراد
بالمشية هنا التكوينية وهي امر الله الفعلي الذي به قامت الاشياء قيام صدور وعنه اشتق
منه من امر الله المفعولي فامثال الاشياء قيام تحقق قال تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض
بامره وقال تعالى قل الروح من امر ربي وقال امير المؤمنين عم انا الروح من امر ربي ثم انه عم
لما بين ان الحق وكشف عن جملة من حقائق التوحيد بين وجه حجاب الخلق عنها فقال
وانما اختلف الناس في هذا الباب الذي ذكر اجزاؤه او غيره وفيما سبقه حتى تاهوا وتحيروا و
طلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله تعالى بصفة انفسهم المحدودة المتعبة من نحو
القول بالجبر والتفويض والاقتران والارتباط والاشتراك والتحيز وامثال ذلك فازدادوا
من الحق بعدا ولو وصفوا الله عز وجل بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالعلم
واليقين ولما اختلفوا فلما طلبوا من ذلك الوجه الباطل الذي هو وصفهم الله تعالى بصفة انفسهم
ما ادى الامر الذي تحيروا فيه من المعارف الحقة والصفات اللائقة ارتكبوا ما ارتكبوا من
الاقوال الباطلة والعقائد الفاسدة وفي بعض النسخ ارتبكوا بتقديم الباء الموحدة على الكاف
اي وقعوا في الهلكات والظلمات بحيث لا خلاص لهم عنها والله يهدي من يشاء هذا انه بسبب
توجهه وابتهاله الى الله تعالى وطلب الهداية منه الى صراط مستقيم واما من اعرض عن سبيله تعالى
ولم يطلب منه الهداية بل اراد الاهتداء من عند نفسه فلا يهديه الله تعالى جبرا بل يضله ويكله الى ما
يبغي اليه ليبلو اختياره قال عمران يا سيدي اشهد انه كما وصفت ولكن بقيت لي مسألة قال عم

سل عما اردت قال اسئلك عن الحكيم في اي شيء هو وهل يحيط به شيء وهل يتحول من
شيء الى شيء او به حاجة الى شيء كانه سال عن هذه الامور الاربعة طلبا لزيادة البيان والا فكل
منها ظاهر على تقدير جوابه ثم وتلويحا به مرارا او انه لما علم من كون الابداع واسطة في ايجاد الاشياء
من انه تعالى خلق كل شيء مركبا للدلالة عليه تعالى وعجز ذلك من كلماته ثم ان افعاله تعالى منوطة
بالمصلحة وجارية على طبق الحكمة توهم انه ربما اقتضت المصلحة شيئا من الامور المذكورة او انه
تعالى ربما يكون له حاجة في خلق الاشياء الى الواسطة او يكون له تعالى حاجة الى خلقها لغيره
ذاته تعالى متقنة معروفة فسال عن ذلك وقال الرضا ع في جوابه اخبرك يا عمران فاعقل
ما سئلت عنه فانه من اغمض ما يرد على المخلوقين في مسائلهم وليس يفهمه المتفاوت عقله
اي الذي يختلف فهمه وادراكه قادرة بحيث شيئا وما دونه بنفسه فلا يستقيم في ادراكه لان
نظره الى الحدود والنعيات واشتغاله بما ذاد اول من الامثلة والاسئلة كلات فان هذا
الشخص لا يفهم ما سالت عنه من المسائل التي لا تدرك بهذه الانظار بل انما تدرك بنظر اخر نفوذا
وكذا لا يفهمه العازب حلمه الذي بلغ مقام الفؤاد وشاهد مقاما منزها عن الحدود
السبحات ولكن غاب عنه حلمه فلم ينظر بغيره ولم يتامل بعقله وتوهم ان هذا المقام هو
مقام الذات الاحدية وقال انا الله بلا انا وسبحاني ما اعظم شاني ونحو ذلك مما هو كفر
بالله العظيم فخرج عما قال تعالى كلما زدتهم علما وصفت لهم حلما احبب حصل له العلم وذهب
عنه الحلم فان هذا الشخص ايضا لا يدرك الحق في المعاني المذكورة بل يعجز عن فهمه ومن لا
يعجز فهمه هم اولو العقل اي اولو الالباب المنصفون الحليمون الذين انصفوا من انفسهم
وعرفوا انها مخلوقة مربوبة انما ابتدئت لمعرفة الرب لا ان تكون ذاته تعالى وان حملت العازب وقيدا
للمتفاوت حتى يكون المعنى ان المتفاوت العقل الذي لم يعزب حلمه يفهم ذلك كان المراد انه يفهم

الفهم

الفهم الحاصل من مجرد التسليم لقول الامام ع حيث انه لحلمه لم يغتر بعلمه وسلم كلام امامه ع
وان لم يدركه على بصيرة فهو كالفاهم حيث انه لم يخرج عن الصراط المستقيم ولو بقائد التسليم
ثم انه شرع في اثبات ما هو الحق فيما سال عمران وابتدء بالجواب عن سؤاله الاخير اما لكون
الكلام فيه اقل او لان كلا من المسائل السابقة لا ينفك عن الحاجة فاذا بطلت الحاجة بطلت
تلك السؤالات لانها كالاصل لها وان اجاب عنها على حدة ايضا فقال ع اما اول ذلك فلو كان
اي اول ما اخبرك عنه او اصل ما سالت عنه هو انه لو كان الله تعالى خلق ما خلق لحاجة منه تعالى
اليه لجاز لقائل ان يقول يتحول الى ما خلق لحاجة الى ذلك ويتغير من حال الى حال مثل
الافعال الطبيعية كالنطفة فانها تتحول الى المضغة لحاجتها اليها وكذلك المضغة تتحول الى
العظام وهكذا واما الذي لا يتحول من حال الى حال فليس فعله لحاجة منه الى ذلك الفعل كالحر
الذي يصدر منه الاشعة مثلا اذ فعل السراج للشعاع ليس لحاجة منه اليه ولذا لا ينقلب ولا
يتحول وانما هو لمحض الجود واما المحتاج فهو بنفسه يتحول من حال الى حال لسد حاجته بالتحول
والانفعال والحاجة دليل النقصان كما في شرح السيد الاستاذ ره ولكنه عز وجل لم يخلق شيئا
لحاجة هذا تصريح بالنتيجة وطي لبعض مقدمات الاستدلال فكانه ع قال لو كان خلقه تعالى
لحاجة لجاز له التحول والانفعال وهو في الواجب بالذات محال فهو تعالى لم يخلق لحاجة وقد مر
نفي الحاجة في اول هذا الحديث ايضا فراجعه وقد اجاب ع ببطلان التحول المشار اليه هنا عن
السؤال الثالث ايضا واما السؤال الاول فاجاب ع عنه بقوله ولم يزل ثابتا لا في شيء يعني انه تعالى
ليس في شيء ولا لازم كونه حالا به وهذا الزلى دائمي وليس بحيث يحصل في بعض الاوقات في شيء
ولو لعرض ومصلحة كما احتمل في بيان السؤال ولا لازم التغير والانفعال ولم يصرح ع بالجواب عن الثاني
لوضوحه وظهوره مما مر ويأتي من كلماته التي انها لزيادة ايضاح للمرام وازاحة الشكوك والاوهام

فقالة ولا على شيء اي انه تعالى لم يكن على شيء ولا كان محمولا والحامل اقوى وانه تعالى لم يزل
ثابتا على ذلك لا يتحيز ايضا عشر ثم بين ثم نزهه تعالى عن الاقتران والمباشرة فقال لم يتصل ما نالنا
سابقا الا ان الخلق يمسك بعضه بعضا ويدخل بعضه في بعض ويخرج منه يعني ان التشبث
والارتباط انما هو بين الاشياء فانه تعالى يخلق الاشياء بفعله وبمفعولاته يمسك الارض بالسماء
وكذا كل سافل بعاليه فالطبايع بالنفوس وهي بالارواح وهي بالعقول وهي يمسك بها الماء
والصورة والصورة بالمادة والمادة التي هي الهيولى الاولى والوجود والفؤاد بالمشية والمشية
بنفسها وهكذا يمسك الجماد بالنبات والنبات بالحيوان وهكذا الى الحقيقة المحمدية ويمسكها بالمشية
وهي بنفسها فانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله ولكن ليس هذا الامساك في الخلق
باستقلالهم او بالتفويض اليهم بل الله جل وتقدس بقدرته الفعلية التي استطال بها على كل
شيء لا الذاتية فانها عين الذات والكلام منقطع هناك يمسك ذلك كله ويسوق الكل بحلوله
دون غيره ولا يكون امساك ولا رزق ولا غير ذلك الا بفعل منه تعالى وقدم انه لا يكون شيء في الارض
ولا في السماء الا بسبعة فالله تعالى هو ممسك الكل ومعطيها عديده وفيضه من غير لمسة وارتباط
ودخول وخروج لذاته تعالى كما اشار عليه السلام بقوله وليس يدخل في شيء ولا يخرج منه وما ورد من
انه تعالى داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة فبيانه الحقيقي عند اهله ان
الظاهر انه تعالى داخل فيها باثار فعله واسمائه وصفاته وخارج عنها بحقيقته وذاته ولا
يؤده حفظه اي لا يثقل ولا يشق عليه حفظ شيء ولا يعجز عن امساكه ولا يعرف احد من الخلق كيفية
ذلك الامساك والحفظ من غير دخول ولا خروج ولا لمسة وكذا لا يعرف احد انه تعالى كيف
يكون داخلا في الاشياء وخارجا عنها الا الله عز وجل ومن اطلعه بفتح الهمزة وسكون الطاء
الذي من اعلمه الله تعالى واوقفهم عليه وهم الخارجون عن عالم الحدود والواقفون في مقام الشهود

الذين

الذين اشهدهم الله خلق السموات والارض وخلق انفسهم من رسله تعالى وما كان الله ليطلعكم
على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء وقال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول ومن الغيب النور الذي قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله وهو الصبح الذي قال امير المؤمنين ع لكميل اطفئ السراج فقد طلع الصبح والمراد
بالرسل كافة الانبياء والمرسلين او اوصيائهم وخاتمهم الذي قال كما روي عنه في تفسير قوله تعالى
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء الاية انما النبيون
فانا واما عترتنا المعصومون ع فحكمهم وهم جميعا سلام الله عليهم على الحقيقة الاولية
اهل سره الذي قال في حديث الكميل المشار اليه انا اهلك السر لعلمه السر واهليه غيرهم
بتبعيتهم ثم وكذا الكلام في المستحفظين لامره العقلي والمعقولي فان حقيقة استحفاظ
الامر لهم ومن سواهم فروع واشعة منهم وفي القدسي ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني
قلب عبدي المؤمن واشهد ان محمدا عبده ورسوله قال تعالى امن الرسول بما انزل اليه
من ربه ومثله القول في خزانة القائمين لشريعته فانهم الخزان والقوام حقيقة واصالة وفي
معنى الخزان انهم ام الكتاب او عندهم ام الكتاب وعلم الكتاب ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين ثم اراد ان يبين ما يرى من التدريج في افعاله تعالى ليس بعجز منه تعالى بل لما اقتضت الحكمة
ان يجري الاشياء باسبابها صار ذلك سببا لظهورها في الكون مقدما بعضها على بعض و
موخرا عن بعض وفي ازمنة خاصة وعلى انحاء معينة والا فليس حجابا من الله تعالى تدرج
واختلاف فقال ثم وانما امره كلمح البصر او هو اي بل هو اقرب من ذلك قربا لا نهاية له وانما
مثل ثم بلمح البصر اقتداء بالكتاب المبين ولانه اقرب الاشياء في افهام الاكثرين وما يحتاج الا
انتظاره تعالى اصلا بل اذا شاء شيئا يقول له كن من غير لفظ فيكون ذلك الشيء من غير تلبث

واد ادبر كما مر في بيان قوله ع وكن منه صنع وفي قوله ع خلق ساكن انتهى فالامر منه تعالى
واحد مستمر بلا اختلاف ولا انقطاع وانما الاختلاف والتغير بالقابليات كنور الشمس
الذي يوجد بوجودها من غير انتظار لشيء وان كان لظهوره اسباب من الاجسام الكثيفة
فلا يظهر الا بها ويختلف باختلافها وهذا احد معاني قوله ع جف القلم بما هو كائن اي
جف من جهة المبدأ ولكنه رطب دائما من جهة القابليات والمتعلقات ومعنى لحوقه انه
تعالى لما كان لا ينتظر شيئا ولا يجري عليه المضي والحال والاستقبال بل كل شيء عنده تعالى
موجود حين وجوده قبل وجوده فالقلم مذ جف بالنسبة اليه تعالى بخلاف الخلق فان الاشياء
عندهم متجددة مختلفة لعدم احاطتهم بها فيكون القلم بالنسبة اليهم رطبا واليه يشير ما روي
في تفسير قوله تعالى كل يوم هو في شان من قوله شؤون يبديها لا يبتديها ثم بين ع هذا الذي
ذكره من ان اختلاف الاشياء انما هو بالنسبة اليها بعضها مع بعض لا بالنسبة اليه تعالى حتى يكون
شيء اقرب اليه تعالى من غيره بل الرحمن على العرش استوى فقال ع وليس شيء من خلقه اقرب اليه
من شيء ولا شيء ابعد منه من شيء لانتفاء النسبة بينها وبين الذات بجهة من الجهات والروابط كلها
منقطعة عنده تعالى واما بالنسبة الى قدرة الفاعل واستيلائه فكلها متساوية ليس شيء اقرب
الى قدرته تعالى من شيء وانما الاختلاف بالقرب والبعد للاشياء بحسب قابلياتها واستعدادها
واما سر اختلاف القابليات فهو من اغمض المسائل وقد مر حظ اولي الافئدة منه جعلنا الله منهم
بفضله وكرمه ثم انه ع بعد بيان هذه المطالب استفهم عن فهم عمران ليحرصه على فهمها واشتغاله
الى انه ينبغي له التعقل فيها فقال ع افهمت يا عمران قال نعم يا سيدي واشهد ان الله على ما
وصفت ووحدت وان محمدا عبده المبعوث بالهدى ودين الحق ثم خر ساجدا نحو القبلة
واسلم جعلنا الله واياكم من المستضيئين بانوار مصابيح الهداة ورزقنا احوال الخادمين

المستصعبات

المستصعبات وقد اقتصرنا من هذا الحديث الشريف على المقدار المذكور لاشتماله على
المسائل الغامضة والعبارات المشكلة والا فالحديث طويل والله الهادي الى سواء السبيل و
الكافي عما اجرينا من البيان العليل فانه جزء غافر وخير دليل **الحديث الخامس عشر**
في النبوة في الكافي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع انه قال للزنديق الذي سال من
اين اثبت الانبياء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا وعن جميع
ما خلق وكان ذلك الصانع حكيما متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم
ويباشروه ويحاجهم ويحاجوه ثبت ان له سفراء في خلقه يعبرون عنه الى خلقه وعباده ويدلونهم
على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم فثبت الامرون والناهون عن
الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبياء وصفوته من خلقه حكماء مؤدبين
بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب في شيء من
احوالهم مؤيدين عند الحكيم العليم بالحكمة ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما اتت به الرسل
والانبياء من الدلائل والبراهين لكي لا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق
مقالته وجواز عدالته **بيان** قوله من اين اثبت الانبياء والرسل قيل في الفرق بين النبي والرسول
ان النبي انسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان امر بتبليغه فرسول ايضا وامر بتبليغه
وان لم يكن له كتاب او نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع ع فان كان له ذلك فرسول ايضا
وفي الكافي عن زرارة قال سالت ابا جعفر ع عن قول الله تعالى وكان رسولا نبيا ما الرسول
وما النبي قال النبي الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك والرسول الذي
يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك قلت الامام ما منزلته قال يسمع الصوت ولا
يرى ولا يعاين الملك ثم تلى هذه الاية وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث اقول

كل من اللفظين قد يطلق على الآخر وعند الافتراق يفرق بينهما باحد الوجوه المذكورة
في الاخبار او غيرها حسبما ساعده المقام وثبوت معنى شرعي او عرفي يحمل اللفظ عليه
عند الاطلاق غير معلوم نعم الشايع في النبي ص انه لا يراد به مطلق معناه اللغوي بل خصوص
من يخبر عن الله تعالى بغير واسطة بشر ولا يبعد دعوى كونه حقيقة عرفية فيه بل فيما هو اعم
منه وهو ما ذكر اولا لان هذا الاسم بظاهره من لم يبعث الى احد بل كان نبيا على نفسه فقط
واما الرسول فالظاهر بقاؤه على معناه اللغوي وهو مطلق من ارسل الى غيره وكلما استفيد
منه خصوصية فبالقرينة قوله ره وكان ذلك الصانع حكيما اي لم يخلق الخلق عبثا كما قال تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون بل خلقهم ليصلوا بتحصيل رضاه والاجتناب
سخطه الى السعادة الابدية ويجتنبوا عن الشقاوة السرمدية وذلك انما يكون بوصول تعريفهم
رضاه وسخطه لئلا يكون لهم عليه تعالى حجة وقد قال الصادق ع كما عن العلل في جواب من سأل
عن علة بعث الرسل الى الناس لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولئلا يقولوا ما جاءنا
من بشير ولا نذير وليكون حجة الله عليهم الا تسمع الله عز وجل يقول حكاية عن خزنة جهنم واحتجاجهم
على اهل النار بالانبياء والرسل الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير قوله ره وصفوته من خلقه فلابد ان يكون صفوة الخلق
انهم من سنخ الخلق ولكن ما ذهب اليه غير واحد من الاعلام انه لا اشتراك لهم مع الخلق بل نسبتهم
الى الخلق نسبة الشمس الى الشعاع كما ان نسبة الحقيقة المحمدية ص اليهم كذلك ثم كونهم صفوة لدى خلقه
اياهم كذلك من غير ان يكون بينهم ما يقتضي ذلك فانه تعالى لا يرجح بلا مرجح ولا نسبة وارتباط بينهم
وبينه تعالى فان النسبة منقطعة عن الذات والرحمن على العرش استوى بل لتقدمهم في اجابتهم
في العالم الاول كما يدل عليه قول النبي ص لمن قال له ص باي شيء سبقت الانبياء وانت بعثت آخرهم

وخاتمهم

وخاتمهم اني كنت اول من آمن بربي الحديث ولسبقهم في ذلك العالم صاروا وسايط
وابوابا لمن تأخر عنهم كوساطة الشعلة للاشعة وادبهم الله تعالى وايدهم بالحكمة التي
هي السير في مقامات العلم والمعرفة والسلوك في مراتب الاخلاص والعبودية وبعثوا بالحكمة
ايضا اي بتعليمها ونشرها كما قال تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا
عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة قوله في شيء من احوالهم هذا يدل على
انه لا مجانسة ولا اشتراك لهم مع الخلق في اصل الحقيقة والذات ايضا اذ الاحوال لم مقتضيات
الذوات فاذا لا اشتراك في شيء منها فلا اشتراك في الذات ايضا وكذا يدل على برائتهم مما في
الخلق من صفات النقص كالخطأ والسهو والنسيان والحرص والحسد والطمع وغيرها من
الاخلاق المذمومة وكذا المعاصي باسرها بل الميل اليها ايضا ويدل على ذلك غير هذا الخبر ايضا
من الادلة العقلية والنقلية بل صار ذلك من قبيل الضروريات في مذهب الامامية كما
صرح به العلامة المجلسي ره في الاربعين وما في بعض الآيات والاخبار مما يخالف بظاهره
ذلك مؤول او مطروح واما مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال فمشاركتهم مع الخلق فيها وان
كانت حاصلة في الظاهر الا ان مقتضى الخبر عدم المشاركة فيها ايضا وهو كذلك فان جميع ما
في الرعية من الخيرات اشعة لما في النبي ص كاحوال الصورة وافعالها بالنسبة الى ما في الشاخص
فكما لا اشتراك بينهما في الذات فكذا لا اشتراك في حقيقة الاحوال ايضا بل انما الاشتراك فيها في
الصورة الظاهرية كما في الخلق والتركيب ويؤيد عدم الاشتراك في شيء بل يدل عليه كونهم
خلفاء الله تعالى على الخلق فكما لا اشتراك للسلطان مع الخلق فكذا لا اشتراك لهم ثم ابعاد
ما دل على خلافتهم من الآيات والاخبار كثيرة يعرفها المتتبع ولا سيما بالنسبة الى نبينا ص ومنه
في خطبة امير المؤمنين ع يوم الغدير والجمعة المروية عن مصباح الشيخ واشهد ان محمدا عبده

ورسوله استخلفه في العلوم على سائر الامم على علم منه انفرده عن التشاكل والتماثل من ابناء
الجنس وانجبره امرا وناهيا اذا مر في سائر عالمه في الاداء مقامه اذ كان لا تدركه الابصار واٰه
وفي اسيتذان السرداب المقدس والجمل تعالى الذي مر علينا بحكام يقومون مكانه مقامه
لو كان حاضرا في المكان قوله ثم بثت ذلك تثبت النبوة بادعائها مع تحدي الناس بامر خارق
للعادة لاثباتها ولا بد مع ذلك من تنزه المدعي عما يحكم العقل ببطلانه من اعتقاد او قول
او عمل وعما ينفر العقلاء عنه كتولده من الزنا وابتلائه ببعض الامراض او الاحوال التي لا تليق
بهذا المنصب الجليل فان مع اجتماع الامور المذكورة لو لم يكن المدعي صادقا لوجب على الله
تعالى ردعه واظهار كذبه فان لم يفعل كان ذلك تصديقا منه تعالى لدعواه ووجب على الكل
اليهم اتباعه وذلك الامر الخارق للعادة على الوجه المذكور هو المراد من الدلائل والبراهين التي
في سورة طه
اتت بها الرسل قال تعالى فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه والبرهان كثيرا ما
يطلقان على شيء واحد ويمكن الفرق بينهما باعتبار انواع الدليل من اللم والان ودليل الحكمة
والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي احسن ودليل الانفس والافاق الى غير ذلك بتخصيص
احدهما ببعضها والاخر ببعض اخر حسب ما يناسب المقام ولعل التفرقة هنا بحسب انواع
المعجزات حيث انما تتعلق بالفلكيات والعنصريات وبالجمادات والنباتات والحيوانات و
غير ذلك قوله يكون معه علم اي علم بالله واياته كذا قيل وهو يناسب قراءة علم بالكسر والاظهر
انه بالفتحتين اي علامة ومعجزة قوله وجواز عدالته المراد بجواز عدالته ثبوتها وتحققها لا مجرد
الامكان كما لا يخفى ويشهد لذلك توحيد الصدوق ره حيث ان فيه بدل قوله جواز عدالته
وجوب عدالته ويمكن ان يراد بالجواز المضي والنفوذ وبعدالته الاحكام والافعال الصادرة منه
فانها لما كانت على وجه العدل لا تخالف الحق عليها العدالة اي يكون معه علم يدل على صدق

اقواله ونفوذ احكامه وافعاله في الرعية الحديث السادس في نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وما دل عليها
في تفسير مولانا الامام الحسن العسكري عليه السلام في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا فأتوا بسورة الى قوله تعالى اعدت للكافرين قال العالم موسى بن جعفر عليه السلام فلما ضرب الله
الامثال للكافرين المجاهرين الدافعين لنبوة محمد صلى الله عليه وآله والناصبين المنافقين لرسول الله
الدافعين ما قاله محمد صلى الله عليه وآله في اخيه علي عليه السلام والدافعين ان يكون ما قاله عن الله عز وجل وهي
ايات محمد ومعجزاته مضافة الى اياته التي بينها لعلي بمكة والمدينة وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا حتى تجحدوا ان يكون محمد رسول الله وان يكون هذا المنزل عليه كلامي مع اظهاري
عليه بمكة الباهرات من الايات كالغمامة التي كانت تظله بها في اسفاره والجمادات التي كانت
تسلم عليه من الجبال والصخور والاحجار والاشجار وكدفاعه قاصديه بالقتل عنه وقتله
اياهم وكالشجرتين المتباعدتين اللتين تلاصقتا فقعد خلفهما لحاجته ثم تراجعتا الى امكنتهما
كما كانتا وكدعائه الشجرة فجاءته مجيبة خاضعة ذليلة ثم امره لها بالرجوع فرجعت سامعة
مطيعة فأتوا يا قريش واليهود ويا معشر النواصب المنتحلين الاسلام الذين هم منه براء ويا
معشر العرب الفصحاء البلغاء ذوي الالسن بسورة من مثله من مثل محمد من مثل رجل منكم
لا يقرأ ولا يكتب ولم يدرس كتابا ولا اختلف الى عالم ولا تعلم من احد وانتم تعرفونه في اسفاره
وحضره بقي كذلك اربعين سنة ثم اوتي جوامع العلم حتى علم علم الاولين والاخرين فان
كنتم في ريب من هذه الايات فأتوا بسورة من مثل هذا الرجل بمثل هذا الكلام ليتبين انه
كاذب كما تزعمون لان كل ما كان من عند غير الله فسيوجد له نظير في سائر خلق الله وان
كنتم معاشر قراء الكتب من اليهود والنصارى في شك مما جاءكم به محمد من شرائعه ومن نصبه
اخاه سيد الوصيين وصيا بعد ان اظهر لكم معجزاته منها ان كلمته الذراع المسمومة وناطقته

ذنب وجد البلاء العود وهو على المنبر ودفع الله عنه السم الذي دسته اليهود في طعامه وقلب
عليهم البلاء واهلكهم به وكثر القليل من الطعام فاتوا بسورة من مثله يعني من مثل هذا
القران من التورية والانجيل والزبور وصحف ابرهيم والكتب الاربعة عشر فانكم لا تجدون
في ساير كتب الله سورة كسورة من هذا القران وكيف يكون كلام محمد المتقول افضل من
ساير كتب كلام الله وكتبه يا معشر اليهود والنصارى ثم قال لجماعتهم وادعوا شهداءكم من
دون الله ادعوا اصنامكم التي تعبدونها ايها المشركون وادعوا شياطينكم ايها اليهود و
النصارى وادعوا قرناءكم من الملحدين يا منافقي المسلمين من النصاب لآل محمد الطيبين
وساير اعوانكم على ارائكم ان كنتم صادقين بان محمدا تقول هذا من تلقاء نفسه لم ينزله الله
عليه وان ما ذكره من فضل علي على جميع امته وقلده سياستهم ليس بامر احكم الحاكمين ثم قال
عز وجل فان لم تفعلوا اي لم تاتوا يا ايها المقرعون بحجة رب العالمين ولن تفعلوا اي ولا
يكون هذا منكم ابدا فاتقوا النار التي وقودها حطبها الناس والحجارة توقد تكون عذابا
لاهلها اعدت للكافرين المكذبين بكلامه وبنبيه الناصبين العداوة لوليه ووصيه قال
فاعلموا بعجزكم عن ذلك انه من قبل الله تعالى ولو كان من قبل المخلوقين لقدرتم على معارضته
فلما عجزوا بعد التقريع والتحدي قال الله عز وجل قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا بيان قوله كالغمامة هذه
المعجزات الحسن التي اشار اليها هنا والحسن التي اشار اليها بقوله فيما ان كلمة الذراع المسموم
التي قد روى كلها على التفصيل عن ابيه علي بن محمد عليهما السلام تعديها نقلناه من
الحديث من اراد الاطلاع فليرجع اليه وقوله من مثل هذا القران مع قوله سابقا من مثل
محمد يدل على ان رجوع الضمير في قوله تعالى من مثله الى النبي ص كليهما مراد له تعالى قوله فاعلموا

بعجزكم اي عجزهم عن الاتيان بمثله مضافا الى ما نطق به من الايات والاخبار من التحديات
التي لا تقبل الانكار اذ من الواضح انه ص تحدى بالقران فصحاء العرب وبلغائهم مع كثرتهم وبلوغهم
نهاية العصبية ومعاداتهم له راسخ المعادات وهذا الكم في ابطال امره فلم يقدروا على
الاتيان بمثله اذ لو قدروا لاتوا وابطلوا دعواه بذلك قطعا ولم يتحملوا التعريضات الواردة في الايات
وغيرها فضلا عما تحملوه من قتل نفوسهم وذهاب اموالهم وفراقهم الاوطان والعشاير
وقبولهم الجزية وكل ذلك معلوم متواتر واما وجه اعجاز القران فقد اختلفوا فيه فعن جمهور
العامة والخاصة منهم الشيخ المفيد ره ان اعجازه لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم والعلماء بمهارتهم في فن البيان هذا مع اشتماله على الاخبار
عن المغيبات الماضية والاتية وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدء والمعاد ومكارم الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين وعن
بعض المعتزلة انه لاشتماله على النظم الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم بحيث
لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعن الباقلاني انه لمجموع الامرين البلاغة والنظم الغريب
وقيل لاشتماله على الاخبار بالغيب وقيل لعدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد
وعن جماعة انه من باب الصرفة بمعنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران ولكن الله صرفهم
عن معارضته وذلك اما بصرف دواعيهم عنها مع توفر الاسباب الداعية وذلك الصرف خارق
للعادة فيكون معجزا كما عن النظام واتباعه واما بانهم وان كانوا عالمين بنظم القران وبانه كيف
يؤلف كلام يساويه او يدانيه الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم و
المشهور هو المنصور وقد يرد في بيان كونه معجزا بان السورة المتحدى بها ان بلغت في الفصاحة
الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود والا فامتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم اليها

نوهين امره معجز معلّق التقدير من حصول الاعجاز هذا وكيف كان فاعجاز القرآن المجيد مما
لا ينبغي ان يخفى على فطن ولا بليد وهو كاف لاثبات نبوة نبينا صلعم مع انه تعالى لم يكتف به
بل اعطاه صلعم تفخيما لذكره وتفضلا على الخلق بزيادة ايضاح الحجة واكمال الحجة معجزات كثيرة باهرة
فعن المناقب كان للنبي صلعم من المعجزات ما لم يكن لغيره من الانبياء وذكر ان له اربعة الاف
واربعمائة واربعين معجزة ذكرت منها ثلثة الاف تتنوع اربعة انواع ما كان قبله وبعد ميلاده
وبعد بعثته وبعد وفاته واقواها وابقاها القرآن انتهى **اشارة عقلية** قد يستدل لاثبات نبوة
نبينا صلعم بدليل العقل المجرد عن النقل وهذا وان كان قد يستبعد في بادي النظر الا انه
ليس كذلك اذ بعد ما ثبت بالعقل والنقل ان العقول كلها مخلوقة من شعاع العقل الكلي وجبلته
بل لكل منها عليه ولا يكون نظرها حين كشف السجاف الا اليه اذ الشعاع حاك للمنير ومظهر لما فيه
ومحل الاشارة خواصه فاذا توجه اليه عرف جميع احواله وصفاته وبتعبير اخر نقول ان الله تعالى
لكمال صنعه كتب بقلم الاختراع في الواح حقايق الخلق جميع ما اراد منهم من التكليفات اصلية
كانت او فرعية للامام ومقتضيات الكينونات فمن عرف نفسه عرف جميع مقتضياتها قال تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقال علي ع دواؤك فيك وما تشعر وداؤك منك وما
تبصر اه فكلما يراد منك من معرفة الله والنبي والامام ع وغيرها مكنونة في لوح نفسك و حقيقتك
التي هي رشح من طينتهم ومخلوقة من شعاعهم ومرآت حاكية لذلك وقد عرفك الله تعالى جلالته
وعظم خطرهم الا انك في تنزلك الى هذا العالم وادبارك عن مبدأ الانوار سنحت ذلك وظلمات
العلائق حجبتك عن ابصار ما هنالك فان وفقت للصعود الى مقامك الاعلى وصار بصرك
حديدا بكشف الغطاء تجلت اول اجزاء عللك بجميع ما لها في حقيقتك فتراها منك بالعيان
والا فالكشف عن الواقع لا يحصل بالدليل والبرهان وثمرة الغرض في امثال المقام للاحتجاج

والاستدلال اعداد النفس للارتقاء الى معارج الكمال بزيادة التوجه والاقبال وقد تصدى
السيد الاستاد انار الله برهانه ورفع في الخلد مكانه لاثبات هذا المرام بالدليل العقلي جوابا
لمن سأله عن ذلك من اراده فليتطلع اليه مستعينا بالله ومتوكلا عليه **الحديث الرابع عشر**
في ان اول ما خلق الله هو نور نبينا صلعم ففي شرح الجامعة عن جابر بن عبد الله في تفسير قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس قال قال رسول الله صلعم اول ما خلق الله نوري ابتدعه من
نوره واشتقه من جلال عظمته فاقبل يطوف بالقدرة حتى وصل الى جلال العظمة في ثمانين
الف سنة ثم سجد لله تعظيما ففتق منه نور علي ع فكان نوري محيطا بالعظمة ونور علي محيطا
بالقدرة الحديث وهو طويل **بيان** الاخبار الواردة في ان نور نبينا صلعم وعترته المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين اول ما خلقه الله متكاثرة جدا بل متواترة والمراد بنوره صلعم هنا
هو عقله الذي يعبر عنه بالعقل الكلي كما يشهد به ما روي عنه صلعم ايضا من اول ما خلق الله عقلي
وان شئت فقل روحه كما في خبر اخر فان المراد بالروح فيه ايضا هو العقل لا ما هو البرزخ بينه
وبين النفس والمراد باوليته هو الاولية في الوجود المقيد والنور الذي ابتدع الله تعالى عقله
منه هو الفؤاد والوجود والماء الذي به حياة كل شيء وهذا الماء هو جلال العظمة التي هي
مشية تعالى فانه محلها ومظهرها واول متعلقها وذلك ان تجلي جلال العظمة اعلى مراتبها فيكون العظمة
هو ذلك الماء وجلالها هو المشية كما ان تجلي نوره صلعم عبارة عن ذلك الماء الذي هو حقيقته
وفؤاده ونور الله الذي ابتدع هذا منه عبارة عن المشية والاشتقاق على هذا من قبيل اشتقاق
الاثر من المؤثر وعلى الاول من اشتقاق الفرع من الاصل والقدرة قد يراد بها القدرة الذاتية
وهي قديمة اذ لا معدوم اصلا لا عينا ولا ذكرا وهي نفس الذات العلية التي لا طريق الى بيانها ولا
تكلم عنها وقد يراد بها اثرها الحاكي لها وهذه هي حقيقة النبي صلعم من حيث كونها حاكية ومكملة

وهذه بحكم الاولى لا فرق بينهما دينيا الا انما عبيدها وليس هذا تعلق بشيء ولا طواف وقد
يراد اول ما يظهر من القادر من العقل الاول الذي به تصدر جميع افاعيله واثاره وهي القدرة
اذ لا مقدور عينا وان كان ذكرا وهي الولاية المطلقة والقدرة التي استطال الله بها على كل
شيء والرحمة التي وسعت كل شيء والعلم الذي احاط بكل شيء والبداية الاخذة بناصية كل شيء وهذا
المعنى هو المراد بالقدرة في هذا المقام كما ينطق به كلام السيد الاستاذ قدس سره في غير
موضع واما العظمة فالدة انما تحت القدرة وحاصلة بها ومقامها الكثرة وهي القدرة اذ
مقدور ذكرا وعينا وهنا محل النبوة الظاهرة التي هي تحت مقام الولاية فالقدرة محل ظهور
المشية والعظمة محل ظهور الارادة والقدرة مقام الكاف والعظمة مقام النون والقدرة
مقام الاجمال والعظمة مقام التفصيل فالقدرة الاصل القديم والعظمة الفرع الكريم
وطوق نورية تم بالقدرة التي هي باطنه هو استدارة ظاهره على باطنه استدارة احدادية
ووصوله الى انتهائه الى مقام العظمة عبارة عن انتها مراتب الكاف واول ظهور التعلق بالنون
وهو اول مقام ظهور علي ع فان المقام الاول الذي هو مقام الولاية المطلقة ما لم يجتمع مرتبة
لا يوجد الشيء الذي يتحقق بعلة ومراتبه وان كانت كثيرة الا انها على الاجمال ثلثة الاعلى
والاوسط والاسفل وهو اعلى مقامات العظمة وعلى التفصيل وان كان اجمالا انهم ثمانون
الف سنة اي مرتبة كما في هذا الخبر اذ ليس المراد بالسنة المدة التي هي الزمان العرفي اذ لا
نظر في الزمان في ذلك المقام كما انه لا تعدد في المراتب في نظر العقل بل انما هي مرتبة القوة
وتلك المراتب المتوسطة بين مبدأ الشيء ومنتهاه شيء واحد يختلف احواله واطواره بحسب
الحدود اللاحقة له في اقباله وادباره وقطع منازله في اسفاره وانما كانت المراتب ثمانين
لان كل شيء بدو من علة تعالى حصل له ثلث جهات جهة الى ربه وجهة الى نفسه وجهة

متوسطة

متوسطة بينهما ولما كان الاسفل يستمد من الاعلى كان لكل من الثلث باعتبار نظره الى نفسه
ونظره الى الاخرين من جهة الامداد والاستمداد ثلث جهات ايضا فهذه الجهات التسع
مع ملاحظة الجهة الوحدانية الجامعة لها تكون عشرا فكان اصل مبدء وجود الشيء من عشر
قبضات وهذه القبضات ظهرت في عالم الاجسام بهذه التفاصيل المعروفة من العرش
والكرسي والافلاك السبعة والارض المراد بها مجموع العناصر ولا تكمل هذه السماوات الا بقيام
على الارض المبنية الا بعد اربعة ادوار الدورة الاولى على مقتضى نفس السافل الى البرودة و
اليبوسة وهي الدورة الجمادية كما نرى في الجمادات من غلبة البرودة واليبوسة والثانية على
مقتضى ميل السافل الى العالي البرودة والرطوبة وهي الدورة النباتية والثالثة على مقتضى
ميل العالي الى السافل الحرارة والرطوبة وهي الدورة الحيوانية والرابعة على مقتضى نفس العالي
الحرارة واليبوسة وهي الدورة الانسانية وهذا تمام الاربعين وبملاحظة ان كل شيء له غيب
وشهادة تصير مراتب وجوده ثمانين ولما كان كل واحد عند الرب الفا عندنا وكان محمد واهل
بيته ع هم الكائنون عند الرب كما قال مولانا الصادق ع في تفسير قوله تعالى ومن عنده لا
يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون نحن الذين عنده كانت مراتبهم ثمانين الفا عندنا والقوة
في كون الواحد عنده تعالى الفا عندنا ان العوالم اربعة وهي الملك والملكوت والجبروت و
اللاهوت فكل عالم اعلى منها يكون اقوى مما دونها بعشر درجات كما نرى في مراتب الاعداد
فعالم الملكوت اقوى من الملك واوسع احاطة منه بعشر وكذا الجبروت بالنسبة الى الملكوت
واللاهوت بالنسبة الى الجبروت كما ان كل واحد من اعداد المرتبة الفوقانية يكون ازيد من سميه
من التحتانية بعشرة والتحتاني اذا ارتقى مرتبة يصير عشرة امثاله وليس المراد بالزيادة فيما نحن فيه
الزيادة بحسب الكم كما في الاعداد بل بحسب القوة والاحاطة واما بحسب الكم فالامر بالعكس فان

العالم الاعلى يكون اكثر وحدة واشد بساطة من الاسفل فالواحد عند الرب يكون الفا
عندنا لانه اذا نزل الى الجبروت يصير عشرا والى الملكوت الفا قال تعالى وان يوما عند ربك
كالف سنة مما تعدون وانما قيل كالف يوم لان السرائر في الرتبة الرابعة بالنسبة الى الايام
الاسابيع والشهور فكما ان الواحد عند نزله في الرتبة الرابعة يكون الفا فكذا اليوم فكذا
اليوم ايضا عند نزله في تلك الرتبة يكون سنة وكما ان اليوم الواحد عند الله الف سنة عندنا
كما قال الا انه فكذا يكون ثمانون يوما عنده تعالى ثمانين الف سنة عندنا كما في الخبر اذا ثبت لك
نقول في بيان كلامه ان نوره من اول ابتداعه واشتقاقه من جلال العظمة وسيره في مراتب
الوجود وقطعه قوسي النزول والصعود الى ان وصل الى جلال العظمة التي كان مشتقا منه فان
الختم ينتهي الى البدء وكان في جميع هذه المدة والمراتب الحاصلة بين تنزل الفؤاد التي عرفت انها
ثمانون الفا مستمدا لجميع الجهات من مبدئه الذي هو بالحقيقة مستبد احواله استدارة الحلقة
على النار الظاهرة فيها فلما تمت المراتب واتصلت نقطة الختم الى البدء سجد لله تعالى وخضع له
غاية الخضوع الناشئة عن غاية المراتب والمقامات فاشتق منه ثم بعد تمام مراتبه نور علي
اشتقاق الضوء من الضوء مع انهما وان كانا نورا واحدا وطينة واحدة كما ترى في السراجين المشتعل
احدهما من الاخر الا ان الاول مقدم على الثاني بثمانين الف سنة وبهذا التقدم ادرك مقاما
لا يدركه الثاني ومن هنا قال علي انا عبد من عبيد محمد وهذا النحو من الاختلاف حاصل
بالنسبة الى سائر المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ايضا فان جميع قصبة الياقوت يعني هذا
السبعة او الاربعة عشر وان كانت حقيقة واحدة ولا اختلاف بينهم اي بالنسبة الى ما سواهم
الا انهم مختلفون بالنسبة الى انفسهم على ما دلت عليه الاخبار ومقتضى جملة منها كما اختاره
غير واحد من الاعلام ان افضل مراتبهم ثم سبع فاولهم وافضلهم رسول الله ثم امير المؤمنين

علیه السلام وبعضها دل بالنسبة الیهم ان كلهم واحد ... [marginal note, partly illegible]

كما عرفت

كما عرفت ثم من بعده سيدا اولاده الحسن بن علي ثم اخوه السبط التابع لمرضات الله الحسين
كما في دعاء علامة ثم القائم ثم لما ورد من ان تاسعهم قائمهم افضلهم ثم الائمة الثمانية وهم في مرتبة
واحدة لعدم ورود شيء في تقدم بعضهم على بعض ثم بعدهم فاطمة الصديقة لان الرجال
في كل مرتبة قوامون على النساء منهم ومن بعض الاخبار يظهر ان بعض الاخبار تخرج من البين
بينهم عليهم السلام ولسنا هنا بصدد تفصيل هذا المطلب وبالجملة فتقدم بعضهم على بعض لا ينافي
اتحادهم في الحقيقة وكونهم نفسا واحدة كما ورد ان اولنا محمد وآخرنا محمد واوسطنا محمد
وكلنا محمد فان العقل والنفس والطبيعة كلها مراتب شخص واحد والقلب والكبد والدماغ
وسائر الاعضاء كلها اجزاء بدن واحد مع ان بينها من التفاوت ما لا يخفى ويمكن التعبير عن
هذا التفاوت بانحاء مختلفة باعتبارات متفاوتة فلك ان تقول ان محمدا مقدم على علي
بثمانين مرتبة او بثمانين الف مرتبة على ما عرفت وان تقول باربعين بملاحظة مراتب القابليات
والمقبولات من دون ملاحظة الغيب والشهادة وان تقول بمرتبة باعتبار ان الكل مراتب
شخص واحد ومقاماته مرتبة واحدة ولو وجد في الاخبار اختلاف في امثال هذه المقامات
فهو بملاحظة هذه الاعتبارات كما ترى في تعداد العوالم حتى ان الله تعالى الف الف عالم وكما في ملاحظة
الشيء بالنسبة الى اشعته فانه قد يقال انه افضل منها بسبعين درجة وقد يقال باربعة الاف
وتسعمائة فان الاول بالنسبة الى الشعاع القريب والثاني بالنسبة الى شعاع الشعاع وبالجملة
فالفطن البصير يضع كل شيء في موضعه ولا يرى اختلافا في كلمات مواليه وائمته وقوله عليه السلام
فكان نوري محيطا بالعظمة يعني بعد ان تم نوري بجميع مراتبه واشتق منه نور علي صار
نوري محيطا بالعظمة التي هي النبوة الظاهرة اي بحلالها ونور علي محاذيا للقدرة التي هي
النبوة طابقا حولها او لا وبيان ذلك مع ان النبي اعلى من علي والعظمة انزل من القدرة

ان القدرة هي الولاية المطلقة كما مرّ والولاية انما هي لله قال تعالى هنالك الولاية لله الحق ولما كان
ذات الله تعالى لا تباشر الاشياء لتنزهها كانت التعلقات بالظهورات الفعلية فكل من هو
اقرب اليه تعالى كان اولى بهذه الولاية ولكن لما كان من هو في غاية القرب متعاليا ايضا عن
التعلق بالحوادث الكونية لان سر ظهور الوحدة والجلال والتكرم منه اشد استغرقت تلك
الظهورات في المرتبة المتأخرة عنه لانه النار فان لها الصفو صفية والتأثير بالنسبة الى اثارها
واذا تعلقت بالدهن لكن لها ظهور ابدا لانه فرع الاثنية والهواء لكمال صفائه قد شابه النار فلا
فرق بينهما كما قال الشاعر رق الزجاج ورقت الخمر ۞ فتشاكلا وتشابه الامر ۞ فكانما خمر ولا قدح ۞
وكانما قدح ولا خمر ۞ ولكن اذا تعلقت بالدهن ظهرت منها اشعة نورية واثار عجيبة وذلك لصفا
قابلية الدهن وكثافتها بالنسبة الى الهواء وحفظها اثر النار ولا شك ان النار دهن دون توسط
الهواء لا تتعلق بالدهن فالنار مثال ولاية الله سبحانه والهواء مثال الحقيقة المحمدية والدهن انما
مثال الحقيقة العلوية فولاية الله هي الربوبية اذ لا مربوب لا ذكرا ولا عينا وولاية النبي هي الربوبية
اذ مربوب ذكرا وولاية علي ع هي الربوبية اذ مربوب عينا فكان بذلك حامل اللواء فجلال القدرة
اي الولاية الحقيقية للنبي ولكنها ظهرت في علي كما ظهرت الكواكب والبروج وسائر المبادي في الكرسي
دون العرش مع انه اعظم فالكرسي في طابقه حول جلال القدرة في عالم الظهور لان الصور متكثرة
المنتشرة في العالم كلها من الكرسي وان كان الكرسي لا يستمد الا من العرش محمد وعلي شبيههما
في المالوف نسبة العرش والكرسي لكن العرش صامتا اي لم يسمع كلامه احد والا فقد نطق بخلاف الكرسي
فانه قد نطق وسمع كلامه كل احد ولذا ترى الناس قد غلوا في علي ع دون محمد ص اذ لم يظهر منه ص
ما ظهر من علي ع مع ان ما ظهر منه ع انما كان من محمد ص ولولا انه ع قال انا عبد من عبيد محمد ص
وخضع له بمعرفة الخلق بحاله ص ولم يشكوا في ان عليا ع افضل منه ص كما ان الكرسي لو لم تجوّز كلي

خلاف

على خلاف التوالي ولم تخضع للعرش بتابعيتها له على خلاف مجريها لم يعلم ان الفلك الاعظم هو
العرش فظهر في جلال القدرة امير المؤمنين ع وحمل ولاية الله الظاهرة للخلق بمجلى ضمني عليا
لانه اتم لتلك المرتبة فباطنهما كما مثلنا مثل العرش والكرسي وظاهرهما في عالم الظهور مثل
الشمس والقمر فالشمس تستمد من الكرسي ولذا عرض لنا والقمر يستمد من الشمس فالنبوة
الظاهرة تستمد من الولاية الظاهرة في الخلق كما ان الولاية الظاهرة التي هي الباطنة تستمد من
النبوة الباطنة والامامة الظاهرة من النبوة الظاهرة هذا ملخص ما افاده السيد الاستاد
قدس سره في شرح هذا الجزء من هذا الخبر وكثير مما ذكرناه في بيان سائر اجزائه مما قد صرح
به انهم في غير موضع كشرح الخطبة في عدة مواضع وغيره من اراد فليراجعها **الحديث**
الثامن عشر في خلافة سيدنا ومولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه في البحار عن
بأسانيد متعددة عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن معروف بن خربوذ عن ابي
الطفيل عامر بن واثلة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال لما رجع رسول الله ص من حجة
الوداع ونحن معه اقبل حتى انتهى الى الجحفة امر اصحابه بالنزول فنزل القوم منازلهم ثم نودي
بالصلوة فصلى باصحابه ركعتين ثم اقبل بوجهه اليهم فقال لهم انه قد نبأني اللطيف الخبير اني ميت
وانكم ميتون وكاني قد دعيت فاجبت واني مسؤول عما ارسلت به اليكم وعما خلفت فيكم من
كتاب الله وحجته وانكم مسؤولون فما انتم قائلون لربكم قالوا نقول قد بلغت ونصحت وجاهدت
فجزاك الله عنا افضل الجزاء فقال لهم الستم تشهدون ان لا اله الا الله واني رسول الله
رسول الله اليكم وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق فقالوا نشهد بلى
قال اللهم اشهد على ما يقولون الا واني اشهدكم اني اشهد ان الله مولاي وانا مولى كل مسلم
وانا اولى بالمؤمنين من انفسهم فهل تقرون بذلك وتشهدون لي به فقالوا نعم نشهد لك

بذلك فقال الا من كنت مولاه فعلي مولاه وهو هذا ثم اخذ بيد علي ثم رفعهما مع يده حتى بان
ابطاهما ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الا واني فرطكم وانتم واردون على الحوض
حوضي غدا وهو حوض عرضه ما بين بصرى وصنعا فيها اقداح من فضة عدد نجوم السما
الا واني سائلكم غدا ماذا صنعتم فيما اشهدت الله به عليكم في يومكم هذا اذا وردتم على حوضي
وماذا صنعتم بالثقلين من بعدي فانظروا كيف تكونوا خلفتموني فيهما حين تلقوني قالوا
وما هذان الثقلان يا رسول الله قال اما الثقل الاكبر فكتاب الله سبب ممدود من الله
ومني في ايديكم طرفه بيد الله والطرف الاخر بايديكم فيه علم ما مضى وعلم ما بقي الى ان الساعة واما
الثقل الاصغر فهو حليف القرآن وهو علي بن ابي طالب وعترته وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض قال معروف بن خربوذ فعرضت هذا الكلام على ابي جعفر ثم فقال صدق ابو الطفيل
هذا كلام وجدناه في كتاب علي وعرفناه **بيان** قوله الى الجحفة بضم الجيم مكان بين مكة
والمدينة سميت بذلك لان السيل اجحف باهلها اي ذهب بهم وكان اسمها قبل ذلك مهيعة فهكوز
الها وفتح اليا في وهي احد المواقيت التي وقتها رسول الله وغدير خم الذي خطب عنده رسول
الله موضع بذلك المكان شديد الوباء كما في المجمع قوله حتى بدا بياض ابطيهما كاحمال جمع ابط كحمل و
هو ما تحت الجناح كما في ابطيهما وفي بعض النسخ ابطاهما بصيغة التثنية والفرط بالتحريك المتقدم الى
الماء للواحد والجمع كذا في القاموس وبصرى كحبلى بلد بالشام وقرية ببغداد وصنعا
بلد باليمن وقرية بباب دمشق والثقل محركة كل شيء نفيس مصون ومنه الحديث اني تارك فيكم
الثقلين والسبب الحبل وما يتوصل به الى غيره وحليف كامير المحالف من حالفه عاهده ولازمه
ان كون علي الثقل الاصغر كما في غيره من الاخبار انما هو باعتبار الظاهر حيث انه احرى مثل ما دل على
انهم اشرف من كل الموجودات وان جميع ما سواهم خلقوا من شعاعهم وان عليا كلام الله الحي

والقرآن كلام الله الصامت ويجمع بينهما بانهم في مرتبة المعاني اعلى من القرآن ومن كل شيء و
اما بحسب مرتبة الامامة وهي انزل مراتبهم فهم الثقل الاصغر لان حكمهم تابع لحكم القرآن وهم
في هذه المرتبة التي هي مرتبة ظاهرهم بين الناس يأخذون علومهم من القرآن الذي فيه تفصيل
كل شيء كما يأخذون من الملائكة وسائر الموجودات انهم وصفهم الله تعالى عليا غاية الوصف
بقوله ومن عنده علم الكتاب انما هو في هذه المرتبة كما ان كثيرا من الايات والاخبار الواردة
فيهم انما هي بحسب هذه المرتبة ايضا كقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى تلك من
انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا ولهم مرتبة اخرى هي
مرتبة النيابة والوساطة وهم في هذه المرتبة مساوون للقرآن وهي مرتبة عقلهم الذي هو
العقل الاول والملك الاعظم روح القدس والروح من امر الله وهو القرآن في الباطن قال
تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فانه تعالى اخبر في غير موضع انه صلى الله عليه وآله لا يعلم شيئا قبل القرآن
وهذه الاية تدل على انه لا يعلم قبل ذلك الروح فيكونان متحدين وانه العالم **احقاق حق**
لما كان نبينا صلى الله عليه وآله روحا محضا اخلق من شعاعه جميع العقول والارواح التي لا افناء لها الى
نفخ الصور وكان صلى الله عليه وآله مظهرا عن جميع الاعراض والغرايب المقتضية للفناء والدثور اصعب وكان
من ابدان اهل الجنة ومزاجه اعدل من امزجتهم اقتضى ذلك ان لا يعرض له الفناء والزوال ولكن
الله لما قضى على كافة الخلق بالموت قال انك ميت وانهم ميتون اذ في ابقائه مع المعجزات الحاصلة
على يده بنوهم الناس بوقوفه الربوبية وهو مناف لما هو المقصود من البعثة من الارشاد الى التوحيد
والمعرفة والعبادة واذا وجب الموت له وجب ان يقوم مقامه وصي بعده اذ ما هو المقصود من بعثته
من ارشاد الخلق وتكميلهم لم يحصل بتمامه اذ كل الموجودين في ذلك العصر لم يتعلموا احكامهم وكثير

ممن تعلو همته بحفظ هذا مع ان المجتهدين ايضا محتاجون الى الاحكام والوقايع المتجددة لا يتبين
حكم كثير منها في ظاهر الايام ويقع بين منها ايضا فقد يقع الاختلاف فيما بين الانام اما لعدم الضبط
الناشي عن الغفلة او المسامحة في امر الدين او للتغيير الواقع عن المعاندين او لاختلاف الكذابين
المبطلين حتى قال رسول الله صلعم قد كثرت على الكذابة الا فمن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار هذا مع ما بين الناس من العداوة والخاصمات المؤدية الى اتلاف النفوس
والاموال وساير الاختلافات فلا بد من حكم في جميع الاوقات ليبين الاحكام ويرفع
الاختلافات ويقطع الخصومات ويجب ان يكون عالما بجميع ما يحتاج اليه البرية معصوما
عن كل سهو وخطيئة منزها عن كل نقص ودنية واكمل من جميع الرعية كما مر في النبي صلعم ولما
كان الجامع لهذه الاوصاف على وجه الحقيقة لا يعلمه الا الله تعالى ان الله يعلم المفسد من المصلح
وجب ان يكون منصوبا عن الرسول صلعم بامر الله تعالى وقد نطق بما ذكرناه مضافا الى العقل
الاخبار المتكاثرة وقد جرت سنة الله تعالى على هذه الطريقة القويمة في الانبياء والاوصياء
الماضين صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين الى ان انتهت النبوة الى نبينا صلعم ففعل صلعم كما فعل
السابقون فنصب بامر الله وصيا على الامة وجعل بحكمه تعالى عليا عم حاكما ووليا على جميع البرية
واوضح هذا الامر بحيث لا يخفى على احد مما استنار بيت قلبه من اشعة انوار العقل بمثقال
ذرة وذلك لان ما ورد من نص النبي صلعم على خلافة علي عم وكونه وليا وحاكما على جميع البرية قد
ورد بالغا ومتكثرة بلغ كل منها حد التواتر بل زاد بعضها عن التواتر ايضا منها اخبار المنزلة
كقوله صلعم لعلي عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فان هذا العموم ولو
كان في بعضها بدون الاستثناء متواتر الخاصة والعامة وقد نقل عن اعاظم علمائهم الاعتراف
بصحته بل بتواتره وعن الصدوق ره انه جعل مضمونه على نقل هذا الخبر ثم ذكره وجه دلالته

ودفع

ودفع بعض المناقشات التي اوردت عليه ومنها النصوص الواردة في ان عليا امير المؤمنين
بالخلافة منى كامر النبي صلعم اصحابه بان يسلموا على علي عم بامرة المؤمنين وقوله له انت يا علي
امير المؤمنين وسيد المسلمين والله امير المؤمنين الى غير ذلك مما رواه الفريقان بطرق
متعددة لو لم تزد على التواتر فلا اقل منه ومنها الاخبار الواردة في بيان الايات النازلة في
شان علي عم كاية الغدير واية التطهير واية المباهلة واية وليكم الله وغير ذلك من الايات
الكثيرة التي صرحت في بيانها الاخبار الناطقة بولاية مولانا امير المؤمنين من طرق الخاصة
والعامة وهذه الاخبار ان لم تكن فوق التواتر فلا اقل من كونها متواترة البتة كما لا يخفى على
من نظر فيما حرره العلامة المجلسي ره في البحار من هذه الاخبار ومنها ما ثبتها الاستاذ
البر في الحديث الاتي من الاخبار المصرحة بامامة الائمة الاثني عشر الذين اولهم علي عم واخرهم
القائم عم وهي ايضا بالغة مرتبة التواتر بل فوقها ومنها اخبار غدير خم التي صدرنا الكلام بذكر
واحد منها فانها قد جاوزت حد التواتر ورواها الخاصة والعامة فعن ابن الجوزي اتفق
علماء السير على ان قصة الغدير كانت بعد رجوع رسول الله صلعم من حجة الوداع في الثامن عشر من
ذي الحجة وكان معه من الصحابة ومن الاعراب وممن يسكن حول مكة والمدينة مائة وعشرون الفا
وهم الذين شهدوا معه حجة الوداع وسمعوا منه هذه المقالة انتهى وفي رواية عن الباقر عم قال
لما قال النبي صلعم يوم غدير خم بين الف وثلثمائة رجل من كنت مولاه فعلي مولاه الخبر وعن ابن
طاوس في كتاب الاقبال ان نص النبي صلعم على مولانا علي بن ابي طالب يوم الغدير بالامامة لا
يحتاج الى كشف وبيان وانما نذكر تنبيها على بعض من رواه فمنهم ابو سعد مسعود بن ناصر
السجستاني المخالف لاهل البيت في عقيدته المتفق عند اهل المعرفة به على صحة ما يرويه فانه
روى في كتابه الذي سماه كتاب الدراية في حديث الولاية حديث نص النبي بتلك المناقب

على مولانا على بن ابي طالب عليه السلام عن مائة وعشرين نفسا من الصحابة ومنهم محمد بن جرير الطبري
فانه روى حديث الغدير من خمس وسبعين طريقا ومنهم ابو العباس بن عقدة فانه روى
في كتاب الولاية سماه حديث الولاية نص النبي صلى الله عليه وآله على مولانا على بالولاية من مائة وخمس طرق انتهى
ملخصا وصرح بعض بان العلماء مطبقون على قبول هذا الخبر وانما وقع الخلاف في تاويله
ثم نقل ان جماعة من العامة ذكروه من عدة طرق واحمد بن حنبل من اربعين طريقا وابن
بطة من ثلث وعشرين طريقا وابو بكر الجعابي من مائة وخمس وعشرين طريقا وقال العلامة
المجلسي في البحار اعلم ان الاستدلال بخبر الغدير يتوقف على امرين احدهما اثبات الخبر والثاني
اثبات دلالته على خلافته اما الاول فلا اظن عاقلا يرتاب في ثبوته وتواتره بعدما اخبرته
بما اسلفناه من الاخبار التي اتفق المخالف والمؤالف على نقلها وتصحيحها مع ان ما اوردناه
قليل من كثير ثم انه حكى عن بعض علماء العامة انه رأى كتابا جمع فيه احاديث غدير خم
في مجلدين ضخمين وعن بعض اخر انه رأى مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر
مكتوبا عليه المجلد الثامن والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلى مولاه ويتلوه المجلد التاسع
والعشرون وعن ابن الجزري الشافعي انه اثبت في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب
على بن ابي طالب عليه السلام تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية ثم
انه تصدى للامر الثاني وهو اثبات دلالة الخبر فذكر اولا ان المولى جاء بمعنى الاولى بالامر
والمتصرف والمطاع في كل ما يامر وثانيا ان المراد به هنا هو هذا المعنى وفصل الكلام في اثبات
كل من الامرين بوجوه متعددة نقل جملة منها عن جماعة من الاعلام ثم قال لا يخفى على من
شم رايحة الانصاف ان تلك الوجوه التي نقلناها عن القوم مع تتمات الحقناها بها ونكات
تفردنا بايرادها لو كان كل منها مما يمكن لمباهت ومعاند ان يناقش فيها فبعد اجتماعها وتعاضد

بعضها

بعضها ببعض لا يبقى لاحد مجال الريب فيها والعجب من هؤلاء المخالفين مع ادعائهم غاية
الفضل والكمال كيف طاوعتهم انفسهم ان يبدوا في مقابلة تلك الدلايل والبراهين احتمالات
يحكم كل عقل باستحالتها ولو كان يجري التمسك بذيل الاحتمالات والاستبعاد بمحض الاحتمالات
لما يكون لدفع الاستدلال الا انه لم يبق شيء من الدلايل الا وللمباهت فيه مجال ولا شيء من البراهين
الا وللجاهل فيه مقال فكيف يثبتون الصانع ويقيمون البراهين فيه على الملحدين وكيف
يتكلمون في اثبات النبوات وغيرها من مقاصد الدين ثم قال من اراد الاحاطة بالاعتراضات
الموردة على هذا المقام واجوبتها الشافية فليرجع الى كتاب الشافي وفيما ذكرناه كفاية لاتمام
الحجة وازهاق الحجة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اقول نعم فيما ذكره كفاية واى كفاية بل فيما
ذكرناه ونقلناه مع غاية اختصاره ايضا كفاية تامة لمن لم يقرع سمعه شيء من ادلة الامامة واما
من قرع سمعه ذلك واجال بصره في تلك المسالك فهي في المسألة اوضح من الشمس في رابعة النهار واصفى
من الماء الصافي عن الكدر لشوب الغبار ومع ذلك فيعجبني ان اذكر ما نقلوه عن كتاب اعلام
الورى بطريق الاختصار لما فيه من تلخيص وجوه النقل مع العقل والاعتبار وهو انه قد ثبت بالادلة
القاطعة وجوب الامامة في كل زمان لكونها لطفا فانا نعلم ضرورة ان عند وجود الرئيس يكثر
الصلاح من الناس ويقل الفساد وعند عدمه بالعكس وثبت ايضا وجوب كونه معصوما لان
جهة الحاجة الى هذا الرئيس هي ارتفاع العصمة عن الناس وجواز فعل القبيح منهم فان كان غير معصوم
لاحتاج الى رئيس اخر لان علة الحاجة اليه قائمة فيه والكلام في رئيسه كالكلام فيه فيؤدي الى وجوب
ما لا نهاية له من الائمة او الانتهاء الى امام معصوم وهو المطلوب فاذا ثبت وجوب العصمة وهي
لا يمكن معرفتها الا باعلام الله العالم بالسرائر فيجب النص عليه تعالى على لسان نبي مؤيد بالمعجزات او
اظهار معجزة على امامته واذا ثبت هذه الجملة سبرنا احوال الائمة فوجدناهم على اقوال ثلثة

فقالت الشيعة الامام بعده امير المؤمنين بالنص على امامته وقالت العباسية الامام بعده
العباس بالنص او الميراث وقال الباقون الامام ابو بكر وكل من قال بامامة الآخرين اجمعوا على
ان الامام لم يكن منصوصا على عصمته فخرجا بذلك عن الامامة لما قدمناه وجب ان يكون
الامام بعده امير المؤمنين بنص من الله والا كان الحق خارجا عن اقوال جميع الامة وذلك غير
جائز بالاتفاق بيننا وبين مخالفينا فهذا هو الدليل العقلي على كونه منصوصا عليه واما
الادلة السمعية على ذلك فقد استوفاها اصحابنا سيما السيد الاجل المرتضى في كتاب الشافي
فقد بلغ غاية الاستقصاء واجاب عن شبه المخالفين التي عولوا عليها ونحن نذكر الكلام في ذلك
على سبيل الاختصار فنقول مما دل على ان النبي صلى الله عليه وآله نص على امير المؤمنين بالامامة بعده بلا
فصل افعال النبي واقواله مثل انكاحه ابنته ومواخاته اياه بنفسه وتعليمه اياه الف باب من
العلم يفتح له من كل باب الف باب وسد الابواب في المسجد الا باب علي ع وانه لم يبعثه لامر مهم و
لا بعثه في جيش قط الا كان هو الوالي عليه ولم يول عليه احدا وانه لم ينقم عليه شيئا ولا انكر منه
فعلا مع طول صحبته اياه ومثل قوله يوم احد وقد انهزم الناس وبقي علي ع يقاتل القوم
حتى فض جمعهم وانهزموا فقال جبرئيل ان هذه لهي المواساة فقال له جبرئيل علي مني وانا منه
فقال جبرئيل وانا منكما فاجراه مجرى نفسه كما جعله الله تعالى نفس النبي في آية المباهلة وقوله
خلقت انا وعلي من شجرة واحدة وقوله علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما دار وقوله
فيما اشتهر من حديث الطائر اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطائر فجاء علي
وقوله صلى الله عليه وآله لابنته الزهراء لما عيرتها نساء قريش بفقر علي اما ترضين يا فاطمة اني زوجتك اقدمهم
سلما واكثرهم علما ان الله عز وجل اطلع على اهل الارض اطلاعة فاختار منهم اباك فجعله نبيا
واطلع عليهم ثانية فاختار منهم بعلك فجعله وصيا الى ان قال يا فاطمة ان لعلي ثمانية اضراس قواطع

ام يجعل

ام يجعل لاحد من الاولين والآخرين هو اخي في الدنيا والآخرة ليس ذلك لغيره من الناس و
ابنتي فاطمة سيدة نساء اهل الجنة زوجته وسبطا الرحمة سبطاي ولده واخوه المزين بالجناحين
في الجنة يطير مع الملائكة حيث يشاء وعنده علم الاولين والآخرين وهو اول من آمن بي وآخر
الناس عهدا بي وهو وصيي ووارث الوصيين وقوله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد
العلم فليأت الباب وقوله صلى الله عليه وآله لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق فجعل حبه علما
على الايمان وبغضه علما على النفاق وقوله علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وقوله يدخل الجنة
من امتي سبعون الفا لا حساب عليهم ولا عذاب ثم التفت الى علي ع فقال هم شيعتك وانت
امامهم وامثال ما ذكر من الافعال والاقوال الظاهرة التي جاءت بها الاخبار المتظاهرة ولا
يخالف فيها ولي ولا عدو كثيرة وكلها اشتملت باستحقاقه الامامة من حيث دلالتها على الفضل
الاكيد وعلو الدرجة ومن الظاهر في العقل ان من هو اجل شأنا في الدين فهو اولى بالتقديم
والخلافة واحق بالتعظيم والامامة انتهى ملخصا واقول كثير من الاخبار المذكورة قريب من التواتر جدا
لو لم تكن متواترة وامثالها من اخبار فضائله ع ايضا متكاثرة متظافرة ومن نظر في كتب الاخبار
كالبحار وغيره مما جمع فيه اخبار الامامة وفضائل علي ع من طرق الخاصة والعامة لا يبقى له مجال
ريبة **اذهاق باطل** استدلت العامة على خلافة خليفتهم بوجوه فاسدة سخيفة عمدتها اجماع
الامة وفيه ان الاجماع لا يكون حجة الا اذا كشف عن قول اهل العصمة وما يجرد عنه لا يكون حجة
الشرع وما تمسكوا به لحجيته مما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطأ لو سلم صحته عنه لا ينفعهم اصلا
لان المراد بانه كان اجماع كل الامة فهو وان كان حجة لوجود المعصوم فيهم جزما اذ لا يخلو زمان
عن حجة الله تعالى ظاهرة او مستورة فاذا اتفق جميع اهل الزمان كان الحجة المعصوم فيهم قطعا
فكان لذلك اجماعهم حجة الا ان هذا الاجماع لم يتحقق بالضرورة وهم ايضا لا يدعونه وان كان

المراد به فالمتم اجماع بعض الامة البتة فلا بد ان يكون المراد هو البعض المشتمل على المعصوم او
الكاشف عن رضاه لا كل بعض وان كان من اهل الحل والعقد والا لزم حجية اجماع كل فرقة
من الفرق المختلفة وهو فاسد بالبديهة كيف وقد افترقت الامة على ثلث وسبعين فرقة و
ليس منهم على الحق الا فرقة واحدة وح فنقول ان اجماع الجماعة الذين اجمعوا على نصب الخليفة
غير معتبر بالمرة ضرورة خروج الحجة عن اجماعهم وعدم رضاه باجماعهم مع ان المجمعين لم يكونوا
جميع اهل الحل والعقد حتى من اهل المدينة فكيف بغيرهم وكان كثير من اعاظم الصحابة خارجين
عنهم هذا مع ما عرفت من وجوب العصمة في الخليفة ووجوب كونه افضل من جميع الرعية و منصوبا
من قبل الله تعالى على البرية لا من قبل الناس المحجوبين عن الامور الباطنة الخفية سيما اذا كانوا جماعة
معدودة وخصوصا اذا كانوا من ارباب الاهواء الفاسدة والاغراض النفسانية ولا سيما
اذا كان اجماعهم واجتهادهم في مقابل ما مر بنا من الاشارة من الايات القرانية والاخبار المتواترة
النبوية الناطقة بلسان عربي مبين بالولاية والخلافة لمولانا علي امير المؤمنين و الفاطمة الزكية
القوم الظالمين والحمد لله رب العالمين الحديث التاسع عشر في امامة الائمة الاثنى عشر ع
في البحار عن كفاية النصوص عن سلمان الفارسي رضه قال خطبنا رسول الله صلعم فقال معاشر الناس
اني راحل عنكم عن قريب ومنطلق الى المغيب اوصيكم في عترتي خيرا واياكم والبدع فان كل بدعة
ضلالة وكل ضلالة واهلها في النار معاشر الناس من افتقد الشمس فليتمسك بالقمر ومن افتقد
القمر فليتمسك بالفرقدين ومن افتقد الفرقدين فليتمسك بالنجوم الزاهرة بعدي اقول قولي
واستغفر الله لي ولكم قال فلما نزل عن المنبر تبعته حتى دخل بيت عائشة فدخلت اليه وقلت
بابي انت وامي يا رسول الله سمعتك تقول اذا افتقدتم الشمس فتمسكوا بالقمر واذا افتقدتم
القمر فتمسكوا بالفرقدين واذا افتقدتم الفرقدين فتمسكوا بالنجوم الزاهرة فما الشمس وما القمر

وما الفرقدان وما النجوم الزاهرة فقال اما الشمس فانا واما القمر فعلي فاذا افتقدتموني
فتمسكوا به بعدي واما الفرقدان فالحسن والحسين فاذا افتقدتم القمر فتمسكوا بهما واما
النجوم الزاهرة فالائمة التسعة من ولد الحسين والتاسع مهديهم ثم قال انهم هم الاوصياء
والخلفاء بعدي ائمة ابرار عدد اسباط يعقوب وحواري عيسى قلت فسمهم لي يا رسول الله
قال اولهم وسيدهم علي بن ابي طالب ع وسبطاي وبعدهما زين العابدين علي بن الحسين
وبعده محمد بن علي باقر علم النبيين والصادق جعفر بن محمد وابنه الكاظم سمي موسى بن عمران والذي
يقتل بارض الغربة علي ثم ابنه محمد والصادقان علي والحسن والحجة القائم المنتظر في غيبته
فانهم عترتي من دمي ولحمي علمهم علمي وحكمهم حكمي من اذاني فيهم فلا اناله الله شفاعتي بيان
الفرقد النجم الذي يهتدى به كذا في القاموس وفي المجمع الفرقدان نجمان مضيئان قريبان من
القطب والاسباط اولاد الولد جمع سبط مثل حمل واحمال وحواري الرجل خالصه من الحور
وهو البياض الخالص وعن الرضا انهم كانوا اثنى عشر رجلا وعنه انه سئل لم سمي الحواريون
الحواريين قال اما عند الناس فانهم سموا حواريين لانهم كانوا قصارين يخلصون الثياب من
الوسخ بالغسل واما عندنا فانهم كانوا مخلصين في انفسهم ومخلصين لغيرهم من اوساخ الذنوب
هي والباقر من بقرت الشيء من باب قتل شققته وفتحته وتبقر في العلم توسع ومنه سمي ابو جعفر
الباقر ع لتبقره العلم اي شقه وفتحه هداية لا يخفى لما تبين ان ما هو الواجب في حجة الله تعالى
وخليفته من العصمة والطهارة مما لا يعلم غير الله تعالى وان على الله تعالى بيان الحجة وتعريفه للخلق اما
باظهار المعجزة في يده او بامر الحجة السابقة بان يبين منه للناس وينص على انه امام لهم بعده و
حجة من الله عليهم وحينئذ نحن نجد في امامة كل واحد من ائمتنا الهم احد الامرين بل لان العلم
بالامامة والخلافة وكذا اثباتها لا يكون عادة بدون احدهما واما تحقق الامرين كليهما فلانه

بل آدم كيف واول الانبياء والحجج لعين غير الا بالمعجزة اذا المفروض انه لا حجة قبله ليعين على حجيته
وهذا وان اقتضى ان يكون اذا تحقق نص صريح من النبي او الامام السابق مثلا على الامام اللاحق
اللاحق كفى ذلك حجة ولا يسمع من علم به انكاره ومخالفته وان لم يعرف منه المعجزات والكمالات
التي يجب ان يكون الامام حاويا لها اذ ليس كل ما يحوى به يجب عليه اظهاره ايضا الا ان مقتضى
الطاف الله تعالى بعباده الضعفاء وجريان سنته في الانبياء والاوصياء مع وجود النص في
كثير منهم اظهار المعجزات المتعددة والكرامات المتكاثرة والكمالات المتظافرة فيهم ايضا فلم يجب
سنته تعالى على الاقتصار على النص فقط او اظهار معجزة واحدة فقط وذلك ليكون حجته
تعالى لم يكن للخلق عليه حجة ولا يبقى لاحد من طالبي الحق مجال ريب وشبهة ولعله الى هذا ينظر
الاخبار الواردة فيما يعرف به الامام حيث لم يكتف فيها باحد الامرين المذكورين كالمروي في
الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك بم يعرف الامام قال فقال بخصال
اما اولها فانه بشيء قد تقدم من ابيه فيه واشارته اليه ليكون عليهم حجة ويسئل فيجيب وان سكت
عنه ابتدأ ويخبر بما في غد ويكلم الناس بكل لسان ثم قال لي يا ابا محمد اعطيك علامة قبل ان تقوم
فلم البث ان دخل علينا رجل من اهل خراسان فكلمه الخراساني بالعربية فاجابه ابو الحسن بالفارسية
فقال له الخراساني والله جعلت فداك ما منعني ان اكلمك بالخراسانية غير اني ظننت انك
لا تحسنها فقال سبحان الله اذا كنت لا احسن اجيبك فما فضلي عليك ثم قال لي يا ابا محمد ان الامام
لا يخفى عليه كلام احد من الناس ولا طير ولا بهيمة ولا شيء فيه الروح فمن لم يكن هذه الخصال
فيه فليس هو بامام انتهى اعلام واضحة انا اذا تبين ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى بفضله و
قد اوضح الامر في ائمتنا وهداتنا الابرار بحيث صارت امامتهم وخلافتهم كالشمس الطالعة
في وسط النهار وذلك انه تعالى قد اتم الحجة على حجيتهم واوضح المحجة في خلافتهم وامامتهم بكلا

الامرين المتقدمين من النص والمعجزة وهدى الخلق الى كل من هذين الامرين بما يقطع
عذرهم من الاخبار المتواترة فان التنصيص من الله تعالى ومن رسله على امامة الائمة الاثني عشر
جميعا مما تواترت به اخبار الفريقين وما ورد من تنصيص الله تعالى اخبار الصحيفة التي نزلت
بها جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها التصريح بخلافة الائمة وامامتهم باسمائهم مختلفة ومنها اخبار
اللوح التي هي ايضا كالمروي عن جابر بن عبد الله الانصاري قال دخلت على فاطمة وبين
يديها لوح فيه اسماء الاوصياء فعددت اثني عشر آخرهم القائم ثلاثة منهم محمد واربعة منهم علي
ومنها اخبار ليلة الاسراء الناطقة بان الله تعالى اخبر نبيه صلى الله عليه وآله في تلك الليلة باوصيائه الاثني
عشر واولاده اباهم وفاطمة جميعا وفي جملة منها انه تعالى عرض ولايتهم على اهل السموات و
الارضين وانه تعالى لا يغفر لمن جحد ولايتهم وان عبده حتى ينقطع ويصير كالشن البالي
وما ورد من تنصيص النبي صلى الله عليه وآله مما صدرنا الكلام به ومنها الاخبار التي رواها جماعة بطرق
مختلفة عن ابي هريرة منها ما رواه عن رسول الله في حديث انه قال والذي نفسي بيده لانا خير النبيين
ووصيي خير الوصيين الى ان قال وان الائمة من بعدي اثنا عشر رجلا من اهل بيتي علي
اولهم ومحمد اوسطهم ومحمد آخرهم ومهدي هذه الامة الذي يصلي عيسى خلفه الا
ان من تمسك بهم بعدي فقد تمسك بحبل الله ومن تخلى عنهم فقد تخلى من حبل الله ومنها
ما رواه ايضا في حديث طويل ان رسول الله قال للحسين بن علي بعد ان اخذه وقبله يا حسين
انت الامام ابن الامام ابو الائمة تسعة من ولدك ائمة ابرار ثم ذكر بتصريح النبي باسماء كل واحد منهم
مع ذكر جملة من مناقبهم الى ان قال والذي نفس محمد بيده لو ان رجلا عبد الله الف عام ثم
الف عام ما بين الركن والمقام ثم اتاني جاحدا لولايتهم لاكبه الله في النار كائنا من كان ومنها
ما نقل عن ابي علي محمد بن همام ان العجب كل العجب من ابي هريرة انه يروي مثل هذه الاخبار

ثم ذكر فضائل اهل البيت هذا وقد روى جماعة كثيرة من العامة عن ابي هريرة ايضا امثال
هذه الاخبار مما قد صرح فيها النبي ص بامامة الائمة الاثني عشر بانجاد وتخلفه كقوله الائمة بعدي
اثنا عشر كلهم من قريش وقوله الائمة بعدي اثنا عشر تسعة من صلب الحسين تاسعهم قائمهم
وقوله للحسين انت الامام ابن الامام واخو الامام تسعة من صلبك ائمة ابرار والتاسع قائمهم
وفي كثير منها التصريح باسمائهم جميعا وهذه الاخبار ان لم تكن متواترة بنفسها فمع انضمامها
الى ما ورد من الخاصة بطرق كثيرة جدا انتهى بلغ التواتر قطعا سيما بعد انضمام ما ورد عن كل واحد
منهم في امامة الاثني عشر باجمعهم وما ورد عن كل منهم ع في خصوص من بعده وعن ابن طاوس
في الطرائف انه راى تصنيفا لابي عبد الله محمد بن عبد الله بن عياش اسمه مقتضب الاثر في امامة
الاثني عشر وهو نحو من اربعين ورقة يذكر فيه احاديث عن نبيهم محمد ص بامامة الاثني عشر من
قريش وانه راى كتابا تصنيف رجال الاربعة مذاهب وكتابا اخر كلاهما يتضمنان تسمية الاثني
عشر المشار اليهم ثم قال ره ورايت في كتبهم ومصنفاتهم ورواياتهم غير ذلك مما يطول تعداده يتضمن
الشهادة للعترة الشيعة بتعيين ائمتهم الاثني عشر واسمائهم ع انتهى وبالجملة فتحقق الامر الاول وهو
صدور النصوص المصرحة بامامتهم جميعا مما لا شبهة فيه بالاخبار المتواترة وكذا الامر الثاني و
هو صدور المعجزات عنهم فان الاخبار المتكاثرة من الفريقين المتواترة من غير شك وريب وارده
في اخبار المعجزات الصادرة من الائمة المصطفين وفي فضائلهم ومناقبهم التي كل واحد منها كاف
لذي العينين من اراد الاطلاع عليها وعلى اخبار النصوص التي تقدمت الاشارة اليها فليرجع
الى ما دونه علماؤنا الاخيار في فضائل موالينا وساداتنا الائمة الاطهار عليهم صلوات الله
ما دامت الليل والنهار ولا سيما ما جمعه العلامة المجلسي ره في بحار الانوار فانها كافية لاهل الصواب
والسداد شافية عن مرض الجهل والعناد هادية الى طريق الحق والرشاد ومن الله الاستعانة و

عليه

عليه التوكل وبه الاعتماد **الحديث العشرون** في غيبة الامام الثاني عشر عليه صلوات الله
الملك الاكبر فعن اكمال الدين عن سدير الصيرفي قال دخلت انا والمفضل بن عمر وابو بصير
وابان بن تغلب على مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد ع فرايناه جالسا على التراب وعليه
مسح خيبري مطوق بلا جيب مقصر الكمين وهو يبكي بكاء الواله الثكلى ذات الكبد الحرى
قد نال الحزن من وجنتيه وشاع التغير في عارضيه وابلى الدموع محجريه وهو يقول سيدي
غيبتك نفت رقادي وضيقت علي مهادي واسرت مني راحة فؤادي سيدي غيبتك
اوصلت مصابي بفجايع الابد وفقد الواحد بعد الواحد يفني الجمع والعدد فما احس
بدمعة ترقى من عيني وانين يفتر من صدري عن دوارج الرزايا وسوالف البلايا الا مثل
لعيني عن غوابر اعظمها وافظعها وبواقي اشدها وانكرها ونوايب مخلوطة بغضبك و
نوازل معجونة بسخطك قال سدير فاستطارت عقولنا ولها وتصدعت قلوبنا جزعا من
ذلك الخطب الهائل والحادث الغائل وظننا انه سمة لمكروهة قارعة او حلت به من الدهر بائقة
فقلت لا ابكى الله يا ابن خير الورى عينيك من اي حادثة تستنزف دمعتك وتستمطر عبرتك
واية حالة حتمت عليك هذا المأتم قال فزفر الصادق ع زفرة انتفخ منها جوفه واشتد منها خوفه
وقال ويلكم اني نظرت في كتاب الجفر صبيحة هذا اليوم وهو الكتاب المشتمل على علم المنايا و
البلايا وعلم ما كان وما يكون الى يوم القيامة الذي خص الله تقدس اسمه به محمدا والائمة من بعده
عليه وعليهم السلام وتاملت منه مولد قائمنا وغيبته وابطاءه وطول عمره وبلوى المؤمنين في
ذلك الزمان وتولد الشكوك في قلوبهم من طول غيبته وارتداد اكثرهم عن دينهم وخلعهم ربقة
الاسلام من اعناقهم التي قال الله تقدس ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه يعني الولاية
فاخذتني الرقة واستولت علي الاحزان فقلنا يا ابن رسول الله كرمنا وشرفنا باشراكك

ابانا فى بعض ما انت تعلم من ذلك قال ان الله تبارك وتعالى ادار فى القائم منا ثلثا ادارها
فى ثلثة من الرسل قدر مولده تقدير مولد موسى وقدر غيبته تقدير غيبة عيسى وقدر ابطائه تقدير
ابطاء نوح ثم جعل من بعد ذلك عمر العبد الصالح اعنى الخضر دليلا على عمره فقلت
اكشف لنا يا ابن رسول الله عن وجوه هذه المعانى قال اما مولد موسى فان فرعون لما
وقف على ان زوال ملكه على يده امر باحضار الكهنة فدلوه على نسبه وانه من بنى اسرائيل و
لم يزل يامر اصحابه بشق بطون الحوامل من بنى اسرائيل حتى قتل فى طلبه نيفا وعشرين الف مولود
وتعذر عليه الوصول الى قتل عيسى بحفظ الله تبارك وتعالى اياه كذلك بنوا امية وبنوا العباس
لما وقفوا على ان زوال ملكهم والامراء والجبابرة منهم على يد القائم منا ناصبونا العداوة
ووضعوا سيوفهم فى قتل آل بيت رسول الله وابادة نسله طمعا منهم فى الوصول الى قتل
القائم ويابى الله ان يكشف امره لواحد من الظلمة الا ان يتم نوره ولو كره المشركون واما
غيبة عيسى فان اليهود والنصارى اتفقت على انه قتل فكذبهم الله عز وجل بقوله وما
قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم كذلك غيبة القائم ع فان الامة ستنكرها لطولها فمن قائل بغير هدى
بانه لم يولد وقائل يقول انه ولد ومات وقائل يكفر بقوله ان حادى عشرنا كان عقيما وقائل
يمرق بقوله انه يتعدى الى ثالث عشر فصاعدا وقائل يعصى الله عز وجل بقوله ان روح القائم
ينطق فى هيكل غيره واما ابطاء نوح فانه لما استنزل العقوبة على قومه بعث الله عز وجل الروح
الامين ع بسبع نويات فقال يا نبى الله ان الله تبارك وتعالى يقول لك ان هؤلاء خلائقى
وعبادى ولست ابيدهم بصاعقة من صواعقى الا بعد تاكيد الدعوة والزام الحجة فعاود
اجتهادك فى الدعوة لقومك فانى مثيبك عليه واغرس هذا النوى فان لك فى نباتها وبلوغها
وادراكها اذا اثمرت الفرج والخلاص فبشر بذلك من تبعك من المؤمنين فلما نبتت الاشجار

وتازرت

وتازرت وتسوقت واثمرت وزهر الثمر عليها بعد زمن طويل استنجز من الله سبحانه وتعالى
العدة فامره الله تبارك وتعالى ان يغرس من نوى تلك الاشجار ويعاود الصبر والاجتهاد و
يؤكد الحجة على قومه واخبر بذلك الطوائف التى امنت به فارتد منهم ثلثمائة رجل وقالوا لو كان
ما يدعيه نوح حقا لما وقع فى وعد ربه خلف ثم ان الله تبارك وتعالى لم يزل يامره عند كل مرة ان
يغرسها تارة بعد اخرى الى ان غرسها سبع مرات فما زالت تلك الطوائف يرتد منهم طائفة
بعد طائفة الى ان عادوا الى نيف وسبعين رجلا فاوحى الله عز وجل عند ذلك اليه وقال الآن
اسفر الصبح عن الليل لعينك حين صرح الحق عن محضه وصفى الامر للايمان من الكدر بارتداد
من كانت طينته خبيثة فلو انى اهلكت الكفار وابقيت من قد ارتد من الطوائف التى كانت
امنت بك لما كنت صدقت وعدى السابق للمؤمنين الذين اخلصوا التوحيد من قومك و
اعتصموا بحبل نبوتك بان استخلفهم فى الارض وامكن لهم دينهم وابدل خوفهم بالامن لكى
تخلص العبادة لى بذهاب الشك من قلوبهم وكيف يكون الاستخلاف والتمكين وبدل
الخوف بالامن منى لهم مع ما كنت اعلم من ضعف يقين الذين ارتدوا وخبث طينتهم وسوء
سرائرهم التى كانت نتائج النفاق وسنوح الضلالة فلو انهم تنسموا منى الملك الذى اوتى المؤمنين
وقت الاستخلاف اذا اهلكت اعداءهم لنشقوا روائح صفاته ولاستحكمت سرائر نفاقهم وتابد
حبال ضلالة قلوبهم ولكاشفوا اخوانهم بالعداوة وحاربوهم على طلب الرياسة والتفرد بالامر
والنهى وكيف يكون التمكين فى الدين وانتشار الامر فى المؤمنين مع اثارة الفتن و
ايقاع الحروب كلا فاصنع الفلك باعيننا ووحينا قال الصادق ع وكذلك القائم تمتد ايام
غيبته ليصرح الحق عن محضه ويصفو الايمان من الكدر بارتداد كل من كانت طينته
خبيثة من الشيعة الذين يخشى عليهم النفاق اذا احسوا بالاستخلاف والتمكين والامن

والامن المنتشر من عهد القائم ثم قال المفضل قلت يا بن رسول الله ان النواصب تزعم
ان هذه الاية نزلت في ابي بكر وعمر وعثمان وعلي قال لا هدى الله قلوب الناصبة متى
كان الدين الذي ارتضاه الله ورسوله متمكنا بانتشار الامن في الامة وذهاب الخوف
من قلوبها وارتفاع الشك من صدورها في عهد احد هولاء وعهد علي مع ارتداد
المسلمين والفتن التي كانت تثور في ايامهم والحروب التي كانت تنشب بين الكفار وبينهم
ثم تلى الصادق ثم حتى اذا استياس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا واما العبد
الصالح الخضر فان الله تبارك وتعالى ما طول عمره لنبوة قررها له ولا لكتاب نزله عليه ولا
لشريعة ينسخ بها شريعة من كان قبله من الانبياء ولا لامامة يلزم عباده الاقتداء بها ولا
لطاعة يفرضها له بلى ان الله تبارك وتعالى لما كان في سابق علمه ان يقدر من عمر القائم ثم
في ايام غيبته ما يقدر وعلم ما يكون من انكار عباده بمقدار ذلك العمر في الطول طول عمر
العبد الصالح من غير سبب اوجب ذلك الا لعلة الاستدلال به على عمر القائم ثم وليقطع
بذلك حجة المعاندين لئلا يكون للناس على الله حجة بيان المسح بالكسر فالسكون كساء
معروف كما في المجمع وحرى ثابت حران كعطشى وعطشان لفظا ومعنى والوجد مثلثة
وككلمة وعدة ما ارتفع من الحدين والمحجر كمجلس ومنبر من العين ما دار بها وبدا من البرقع
كذا في القاموس وفي المجمع انه بكسر العين ما ظهر من النقاب من الرجل والمرأة من الجفن الاسفل
وقد يكون من الاعلى وقوله ثم وفقد قال ره في البحار لعله معطوف على الفجايع او على الاسباب
اي اوصلت مصائبي بما اصابني قبل ذلك من فقد واحد بعد واحد بسبب فناء الجمع والعدد
وفي بعض النسخ بفقد فالجملة معترضة او حالية وقوله تفتر اي تخرج بضعف وفتور وقوادح
الرزايا بالاضافة والعوائل المصائب الكبيرة التي تغور العين بكثرتها من غالهم عنه من المال

عابرة عين اي جارية البصر من كثرة او من الغائر وهو الرمد والقذى في العين وتعدية
التمثيل بعن لتضمين معنى الكشف والرزايا جمع الرزية اي تتمثل لي اشخاص مصائب النظر
الي بزوغ بها وقوله اعظمها على صغر اصل التفضيل فيكون بدلا عن العوائل او صغر المتكلم
اي اعدها اعظمه فيكون صفة والاحتمالان جاريان في التالي الاخر وحاصل الكلام اني كلما
انظر الى دهعر او اسمع مني ابنيا للمصائب التي نزلت بنا في سالف الزمان انظر بعين اليقين
الي مصائب جليلة مستقبلة اعدها اعظم فظيعة والغوائل المهلك والعوائل الدواهي قوله تسمر
اي علامة انتهى كلام البحار والبائقة الداهية والزفرة اسم من زفر يزفر اذا اخرج نفسه بعد
مده اياه وويح كلمة تعجب تقول ويحك وويح لزيد والابادة الاهلاك وقوله ثم ترفض
اي يخرج عن الدين وقوله ثم ما ذرتها اي لبسا ازارها كناية عن حصول الاغصان والاوراق
لها وشوقتها اي قوي واشتد ساقها وقوله وزهي الثمر اي ظهر كما عن بعض حيث قال زهى النخل
زهو ظهرت ثمرته وعن بعض اهل اللغة زهى زهوا اذا خلص لون البسر في الحمرة والصفرة ونسوخ
بالخاء المعجمة جمع سنخ بالكسر بمعنى الاصل كعلوم جمع علم وفتوق جمع فتق وان كان فيما عندي من
كتب اللغة لم يذكر في جمع سنخ الا اسناخ والنخ وحيدان النبع ونبع الريح اوله واصل النبم
الضعيف وقوله تتشعوا اي تموا والخيال بالخاء المعجمة والباء الموحدة الفساد والامارة
من الثوران اي الهيجان وقوله ثم تنشب من نشب الشي في الشي نشوبا علق به والنشاب بالضم
والتشديد السهام الواحدة كذا في المجمع حجة دامغة بثبوت امامة مولانا الامام
الثاني عشر عجل الله فرجه بعد ما اشرنا اليه في بيان الحديث السابق من التنصيصات المتواترة
على امامة الائمة الاثني عشر عليهم السلام الذين هو اخرهم وقائمهم وخاتمهم مما لا مجال للريب فيه
مضافا الى ما ورد من الاخبار المتواترة الاخر من طرق الخاصة والعامة على خصوصه وقد

جمع العلامة المجلسي ره في المجلد الثالث عشر من كتاب بحار الانوار كثيرا من تلك الاخبار فنقل
عن كشف الغمة انه وضع له اربعين حديثا جمعها الحافظ ابو نعيم وذكرها باسرها ثم نقل عنه
انه ذكر الشيخ ابو عبد الله محمد بن يوسف بن الشافعي في كتاب كفاية الطالب في مناقب علي بن
ابي طالب ع وقال في اوله اني جمعت هذا الكتاب وعريته من طرق الشيعة ليكون الاحتجاج به آكد ثم
ذكر خمسة وعشرين بابا في احوال القائم ع من خروجه في آخر الزمان وكونه من ولد فاطمة ع ومن ولد
الحسين ع وامر النبي ص بمبايعته وكونه يصلي بعيسى بن مريم وغير ذلك وذكر في كثير من هذه
الابواب اخبارا متعددة ثم نقل المجلسي ره عن السيد ابن طاوس في الطرائف انه ره نقل انه روى
عن كتب العامة كالجمع بين الصحاح الستة وكتاب الفردوس ومناقب ابن المغازلي وغيرها كثيرا
من اخبار المهدي ع واشار الى ما جمعه ابو نعيم من الاربعين حديثا قال فجملة الاحاديث مائة حديث
وستة وخمسون حديثا قال السيد واما الذي ورد من طرق الشيعة فلا يبلغ الاحصاءات
ونقل الينا سلفنا نقلا متواترا ان المهدي المشار اليه ولد وولادته مستورة لان حديث ملكه
ودولته وظهوره على كافة الممالك والعباد والبلاد كان قد ظهر للناس فخيف عليه كما جرت الحال
في ولادة ابرهيم وموسى ع وغيرهما وعرفت الشيعة ذلك لاختصاصها بابائه ع فان كل من يلزم
بقوم كان اعرف باحوالهم واسرارهم من الاجانب كما ان اصحاب الشافعي اعرف بحاله من اصحاب غيره
من رؤساء الاربعة المذاهب وقد كان ع ظهر لجماعة كثيرة من اصحاب والده العسكري ع ونقلوا
عنه اخبارا واحكاما شرعية واسبابا مرضية وكان له وكلاء ظاهرون في غيبته معروفون باسمائهم
وانسابهم واوطانهم يخبرون عنه بالمعجزات والكرامات وجواب المشكلات وبكثير مما ينقله عن
ابائه عن رسول الله ص من الغائبات وقد ذكر نصر بن علي الجهضمي بن بعض رجال الاربعة المذاهب
حال هؤلاء الوكلاء واسمائهم وانهم وكلاء المهدي ع ولقد لقي المهدي ع بعد ذلك خلق كثير من الشيعة

وغيرهم

وغيرهم وظهر لهم على يده من الدلائل ما ثبت عندهم انه هو ع واذا كان ع الآن غير ظاهر لجميع الشيعة
فلا يمتنع ان يكون جماعة منهم يلقونه وينتفعون بمقاله وفعاله ويكتمونه كما جرى الامر في جماعة
من الانبياء والاوصياء والملوك والاولياء حيث غابوا عن كثير من الامة لمصالح دينية اوجبت
ذلك الى آخر ما ذكره ره ثم ان المجلسي ره قد ذكر اخبارا كثيرة جدا من نصوصات امير المؤمنين
وغيره من الائمة المعصومين كل واحد منهم عليهم السلام عليه عجل الله فرجه مضافا الى ما سبق
منه ره من نصوصات النبي ص على خصوصه من طرق الخاصة والى ما ذكره ره من اخبار ائمة
التي ضمنها ما صدرنا الكلام به من اراد الاطلاع فليرجع اليها والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
حكمة بالغة وجه الحكمة في غيبة الامام الثاني عشر عجل الله ظهوره قد ظهر مما سمعته في
هذا الحديث في استتاره ولادته وهو الخوف من الاعداء وملخص القول فيه ان الداعي الى
الحق المنصوب من عنده لا يخلو اما ان يكون الرعية كلهم بحيث يطيعونه ولا يعصونه او ليسوا
كذلك ففي الاول يجب ان يظهر لهم ويبين لهم صرف الحق ويبلغهم الى غاية الكمال لعدم المانع عن
من ذلك وكذا في الثاني ان كان اكثرهم كذلك فانه ع ايضا يظهر لهم الحق ويدعو المخالفين اليه ايضا
ويتم الحجة عليهم فان اطاعوه والا فاما ان يقتلهم ويطهر وجه الارض منهم ان كانوا اصروا على عنادهم
واستكبروا استكبارا ولن يلدوا الا فاجرا كفارا او يبقيهم اذلة صاغرين كما في اول ظهوره ان تيسر
وان كانوا بحيث يخالفونه ويعاندونه جميعا او كان اغلبهم كذلك لا خلاص ح ايضا اما ان يعلم
انهم لن يطيعوا الحق ابدا ولن يخرج من اصلابهم مؤمن ولم يكن في ابقائهم مصلحة فيهلكهم ايضا
وان لم يكن كذلك بان يرجى حصول السعادة لهم او تولد السعداء منهم كما في امثال هذه الازمنة يجب
بمقتضى الحكمة اختفاء الامام من بين الانام ويكون ارشاده ع للعدد القليل من المؤمنين ولا
من وراء الحجاب كاضاءة الشمس المحتجبة بالسحاب وذلك لانه ع ان ظهر واظهر الحق مع اداء الاعلا

الاعداء يعاندونه ويخالفونه ويبذلون جهدهم في اطفاء نور الله فلا بد اما ان يظهر بالهيبة
والغلبة على الاعداء او بالسكوت عنهم والمداراة معهم فان ظهر بالاول ومن المعلوم ان الاعداء
ح لا يتبعونه ولا يقدرون على مخالفته بل اما ان يقتلوا او يؤمنوا بحسب الظاهر ويخفوا الكفر
مستحكم في قلوبهم فان قتلوا لزم تضييع النطف الطيبة التي في اصلابهم وان قبل منهم الايمان
وكانوا على هذه الحالة فان اسكنهم الله الجنة لم يجز ذلك لانها محل الابرار لا المنافقين واهل
وان اسكنهم النار كان لهم على الله حجة بانا قد امنا وسلمنا فلم تعذبنا والله تعالى لا يعامل العباد
بعلمه ما لم يتم الحجة عليهم ولاجل ذلك يبعث الانبياء ولم ينزل الكتب وان ظهر بالثاني ومن الظاهر
ان الاعداء يصدون دفعه واطفاء نوره فان منع عن نفسه اذاهم برفع النائرة عن السيف والسم
ونحوه اوجب ذلك زيادة الحيرة والاختلاف مع ان رفع الحيرة وتحقيق الائتلاف وذلك لانه
يذهب بعضهم الى انه رب قاهر وبعضهم الى انه عبد ساحر وبعضهم يؤمنون به كما هو بين
اذ ليسوا على دفعه بقادرين وبعضهم يبقون متحيرين وان لم يمنع ذلك عن نفسه فهو ايضا لو قتل
فان كان بعده امام يقوم مقامه لم يجب على الله تعالى دفع القتل عنه والا كالامام الثاني عشر
حيث انه لا امام بعده وانه اخر الاوصياء والحجج وبقتله لكونه قطب العالم وواسطة للفيوضات
يختل النظام ويفنى الانام ويضيع النفوس المستعدة للكمال ولا يتم الحجة على الناصبين والجهال
وجب عليه تعالى بمقتضى الحكمة ان يحفظه عن القتل ويغيبه عن الناس ليبقى النظام ويحصل الاعتدال
والفتح للامام ثم يظهر ويقوم بما امره ربه ويعطي كل احد ما يستحقه هذا هو ملخص ما ذكرته في
المقام في وجه غيبة امام الانام عليه الصلوة والسلام ولكن جملة من مواضعه لا يخ بحث انها
الناقضة عن المناقشة والمناقضة ولا يتم الكلام فيها بدون الاحالة الى الحكمة فالاسلم الاحالة
اليها من اول الامر بان يقال بعدما ثبت بالدليل القاطع ان الائمة بعد نبينا اثنا عشر وان

آخرهم

آخرهم وهو القائم المنتظر عجل الله فرجه حي موجود وانهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون لا وجه للمناقشة في الغيبة ولا الاصغاء الى الوساوس الشيطانية ولا التزلزل
بالاوهام النفسانية فان حكمه تعالى ربما يقتضي الظهور بالعلانية والسلطنة وربما يقتضي
الظهور بالمماشاة والتقية وربما يقتضي الخفاء والغيبة ومن هنا ترى الانبياء والاوصياء يظهر
كل منهم بغير ما يظهر به الاخر وليس لاحد ان يناقشهم فيما يصدر عنهم بعد ثبوت حجيتهم لانهم لا
يشاؤن الا ما شاء الله فالاعتراض عليهم اعتراض على الله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقد وقعت الغيبة او خفاء لا
فيمن سلف من الانبياء والاوصياء وغيرهم وفي نبينا ايضا حيث اختفى في الشعب ثلث
سنين وفي الغار ثلثة ايام كما صرحوا به وبالجملة المعترض في هذا المقام اما ينكر امامنا الثاني
عشر صلوات الله عليه ونحن قد اثبتناه بالاخبار المتواترة من الفريقين التي لا يسع انكارها
ولا يصلح الا بمعنا اخبار مذهب الكيسانية والفطحية وغيرهما ممن لا يقول بالاثني عشر او يعترف
بالثاني عشر ولكنه يقول بانه يولد بعد وما ت ثم يبعث وهو ايضا باطل بما دل على تولده وحياته
وغيبته من الاخبار التي لا ينبغي للمنصف بل والعاقل ايضا مجال للانكار مضافا الى ما دل على ان
الزمان لا يخلو عن حجة او يعترض على الغيبة ويجعلها قبيحا او مستبعدة وليس لا يكون في الامام
والحجة وفيه ان القبح مما لا يتفوه به عاقل ولا يتوهم ذو ادراك ان الغيبة لا يمكن ان يكون فيها مصلحة
والاستبعاد مما لا يقع بعد وجود الادلة على الغيبة وامكان الحكمة فيها والمصلحة غاية الامر انا
لا نعرف وجه الحكمة وهو لا يوجب الانكار فان الحكمة فيما يفعله الله تعالى بالاطفال والحيوانات
من الامراض والالام الشديدة وكذا في كثير من افعاله تعالى مع ان الحكمة في غيبة الامام ان لم يعلم
وجهها مفصلا لما اشرنا اليه سابقا نظرا الى بعض النصوص التي ترى في بادي النظر فلا اقل من

كونها معلومة من اجماع الطائفة او خبر للانكار او الحيرة بسبب الشبهات الكاسدة والتوهمات الفاسدة
التي منها ما قيل من انه لو قلنا ان الامام الذي لا يصل احد اليه لا يخلو اما ان يكون الناس على حيرة من احكامهم
في زمانه او لا حيرة لهم بل يكتفون فيها بالادلة المنصوبة من دون حاجة الى الرجوع اليه واياما
كان لا فائدة في وجوده ولا يحكم العقل بوجوبه حيث انه لا فرق بين وجوده غائبا وعدمه وقد ذلك
لما اشرنا اليه من ان بعد دلالة الادلة القطعية على وجوده لا وجه للتشكيك فيه بمجرد عدم
وصول العقل القاصر الى معرفة فائدته مع ان فائدة الامام ليست منحصرة في بيان الاحكام بل
هو سبب لبقاء النظام وكونه واسطة للفيوضات على الانام فانه تعالى وان كان ان شاء افاضة
الفيض على الخلق بدون واسطة احد لكونه قادرا على ذلك الا انه تعالى ابى ان يوصل
اليهم التشريع والتكوين الا بواسطة اوليائه المعصومين فان الامام عين الله الناظرة ويده
الباسطة واذنه الواعية ولسانه المعبر عنه وهو الذي يتصرف في العالم ويدبر امر الخلق بامر الله
تعالى فانه الراعي الذي استرعاه الله امر غنمه وهو اعلم بمصالح غنمه ان شاء فرق بينها للتعلم
وان شاء جمع بينها للتعلم ولا يجب في التصرف والتدبير ان يراه الخلق ويكون بحضرة منهم بل
اللازم ان يكون هو عالما بهم مطلعا على احوالهم وانما نحن غافلون عنه ولسنا مهملين لمراعاتنا
ولا ناسين لذكرنا ولولاهم لاصطلمتنا اللاواء واحاطت بنا الاعداء بل لو بقيت الارض
بغير امام لساخت وماجت باهلها كما يموج البحر باهله ثم ان الاكتفاء في الاحكام بالادلة المنصوبة
انما هو لعلمنا بان ورائنا اماما متى اختل شيء منها اسدده وان زيد شيء نقصه وان نقص
شيء اتمه وكل ذلك مما نطقت به الاخبار ودل عليه صحيح العقل والاعتبار ارآء نابعة
فلما شاد الامام ثم يقول كذلك غيبة الامام الى اختلاف الامة في امامنا الثاني عشر الذي
نقول بانه الحي الباقي المنتظر عجل الله فرجه وذكر بعض اقوالهم وهنا مذاهب اخر غير ما ذكره

عليهم السلام وقد ذكر شيخ الطائفة ره على ما نقل عنه اقوالا بعضها مما ذكره الامام وهي اربعة
عشر احدها ان القائم المهدي الذي هو حي لم يمت امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع ثانيها انه
محمد بن الحنفية وهم الكيسانية وثالثها انه جعفر بن محمد ع وهم الناووسية ورابعها ان الامام هو
عبد الله بن جعفر فلما مات عبد الله ولم يخلف ولدا رجعوا الى القول بامامة موسى بن
جعفر ومن بعده الى الحسن بن علي العسكري فلما مات الحسن قالوا بامامة جعفر اخيه وهم
الفطحية خامسها ان المهدي الذي لم يمت هو موسى بن جعفر وهم الواقفية سادسها انه محمد بن
علي العسكري اخو الحسن العسكري وهم المحمدية سابعها انه اخوه الحسن العسكري ثامنها
ان الحسن العسكري يحيى بعد موته ويعيش وانه القائم بالامر تاسعها انه لا امام بعد الحسن
العسكري بل يكون بعده زمن الفترة عاشرها ان الامامة انقطعت بعده كما انقطعت
النبوة حادي عشرها ان الامر مشتبه فلا ندري هل لابي محمد ولد ام لا فيجب التمسك بالاول
حتى يتحقق ولادة ابنه ثاني عشرها انه لا ولد لابي محمد ع ولكن هنا حمل مستور سيولد ثالث
عشرها ان صاحب الزمان مات ثم يعيش رابع عشرها ان الخلف ولد ثم مات وان الائمة ثلاثة عشر ثم ان
الشيخ ره ابطل جميع هذه الاقوال بما دل على ان الائمة اثنا عشر لا ازيد كما في القول الاخير ولا انقص
وبان هذه الفرق كلها قد انقرضت وذلك دليل على بطلان هذه الاقاويل مضافا الى ان
بعضها يستلزم خلو الزمان من امام وهو باطل عقلا وشرعا وبعضها كالاقوال الثلاثة التي
قبل الرابع والثلاثة التي بعدها قد مات من ذكر فيها قطعا والشك في موتهم يؤدي الى الشك
في موت النبي وجميع اصحابه وبعضها يستلزم امامة من لم يكن مقطوعا على عصمته كمحمد بن
الحنفية او امامة من لم يكن معصوما كعبد الله بن جعفر وجعفر بن علي مع ان الامامة بعد
الحسنين لا يكون في اخوين الى غير ذلك مما ابطل به تلك الاقوال واما القول الاخير الذي نقله

الامام فيكفي في فساده اسناده عم الى القايل به بانه يعني استحق بذلك مع ان للقايم هيكلا
مخصوصا وبدنا مشخصا فلذلك تؤوله كسائر الائمة والاخبار الواردة في حشر كلهم واردة
على ذلك الهيكل الشريف وان كان مما يتعلق به من الروح الذي هو من امر ربه فالعقل الذكي
ابى الى انكار تلك الاخبار نسال الله الحفظ عن الزلل والعثار الحديث الحادي والعشرون
في شيء مما ورد في معرفة موالينا الائمة المعصومين وبيان معرفتهم سلام الله عليهم اجمعين
فعن جابر بن يزيد الجعفي في حديث الخيط الذي حركه مولانا محمد بن علي الباقر عم بامر والده
الامام الهمام علي بن الحسين عم واهلك به كثيرا من نواصب المدينة واخرب دورهم انه سئل
مولانا الباقر عم وقال يا ابن رسول الله فما هذا الخيط الذي فيه الاعجوبة فقال هذه بقية مما
ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة الينا يا جابر ان لنا عند الله منزلة ومكانا رفيعا ولولا
نحن لم يخلق الله ارضا ولا سماء ولا جنة ولا نارا ولا شمسا ولا قمرا ولا برا ولا بحرا ولا سهلا ولا
جبلا ولا رطبا ولا يابسا ولا حلوا ولا مرا ولا ماء ولا نباتا ولا شجرا اخترعنا الله من نور
ذاته ولا يقاس بنا بشر بنا انقذكم الله عز وجل وبنا هداكم ونحن والله دللناكم على ربكم
فقفوا عند امرنا ونهينا ولا تردوا كل ما ورد عليكم منا فانا اكبر واجل واعظم وارفع من
جميع ما يرد عليكم منا ما فهمتموه فاحمدوا الله عليه وما جهلتموه فكلوا امره الينا وقولوا
ائمتنا اعلم بما قالوا الى ان قال جابر فقلت لعلي بن الحسين يا سيدي العجب انهم لا يذكرون
من ابن اتوا فقال اجل ثم تلى فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا باياتنا يجحدون
وهي والله اياتنا وهذه احدها وهي والله ولايتنا يا جابر ما تقول في قوم اماتوا سنتنا
وتوالوا اعداءنا وانتهكوا حرمنا فظلمونا وغصبونا واحيوا سنن الظالمين وساروا فيهم سيرة
الفاسقين قال جابر الحمد لله الذي من علي بمعرفتكم والهمني فضلكم ووفقني لطاعتكم

وموالاة

وموالاة مواليكم ومعاداة اعدائكم قال يا جابر او تدري ما المعرفة المعرفة اثبات التوحيد
اولا ثم معرفة المعاني ثانيا ثم معرفة الابواب ثالثا ثم معرفة الامام رابعا ثم معرفة الاركان
خامسا ثم معرفة النقباء سادسا ثم معرفة النجباء سابعا وهو قوله عز وجل لو كان البحر مدادا
لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا وتلا ايضا ولو ان ما
في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز
حكيم يا جابر اثبات التوحيد ومعرفة المعاني اما اثبات التوحيد معرفة الله القديم الغائب الذي
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وهو غيب باطن كما سندركه
كما وصف به نفسه واما المعاني فنحن معانيه وظاهره فيكم اخترعنا من نور ذاته وفوض
الينا امور عباده فنحن نفعل باذنه ما نشاء ونحن اذا شئنا شاء الله واذا اردنا اراد الله ونحن
نحن احلنا الله عز وجل هذا المحل واصطفانا من بين عباده وخصنا بهذه المنزلة الرفيعة
السنية وجعلنا حجة على عباده وحجته في بلاده فمن انكر شيئا ورده فقد رد على الله جل
اسمه وكفر باياته وانبيائه ورسله يا جابر من عرف الله تعالى بهذه الصفة فقد اثبت التوحيد
لان هذه الصفة موافقة لما في الكتاب المنزل وذلك قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار ليس كمثله شيء وهو السميع العليم وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون الى
ما ذكره والحديث طويل وقد نقله العلامة المجلسي ره في البحار في احوال مولانا الباقر عليه السلام
باختلاف في الالفاظ عن عيون المعجزات المنسوب الى السيد المرتضى ره وكان ره نقله في
المجلد السابع الذي ذكر فيه جوامع احوال الائمة عم فليراجع اليه بيان قوله عم ولا تردوا
كل ما ورد عليكم منا الخ كما ورد مضمون كثير مما ذكر في هذا الخبر من مناقبهم في اخبار متكاثرة
بل متواترة فكذا ورد التحذير عن انكار ما لا يفهم من اخبارهم عم في اخبار كثيرة منها ما عن

البصائر عن ابي جعفر قال سمعته يقول اما والله ان احب اصحابي الي اورعهم وافقههم واكتمهم
لحديثنا وان اسوئهم عندي حالا وامقتهم الي الذي اذا سمع الحديث ينسب الينا ويروى عنا
فلم يعقله ولم يقبله قلبه اشمأز منه وجحده وكفر بمن دان به وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا
خرج والينا اسند فيكون بذلك خارجا من ولايتنا وعن البصائر ايضا عن سفيان بن السمط
قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الرجل ليأتينا من قبلك فيخبرنا عنك بالامر العظيم
فيضيق بذلك صدورنا حتى نكذبه قال فقال ابو عبد الله اليس عني يحدثكم قال قلت بلى قال
فيقول لليل انه نهار وللنهار انه ليل قال فقلت له لا قال فقال ان قال ذلك رده الينا فانك
ان كذبت فانما تكذبنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي منها حديث معرفتهم بالنورانية و
منها حديث طارق بن شهاب وكلاهما مرويان عن امير المؤمنين مذكوران في المجلد السابع من البحار
بطولهما وفي الاول انا الذي جاوزت بموسى بن عمران البحر وانا الذي اخرجت ابرهيم من النار
باذن ربي وانا الذي اجريت انهارها وفجرت عيونها وغرست اشجارها باذن ربي الى
ان قال لا تسمونا اربابا وقولوا في فضلنا ما شئتم فانكم لن تبلغوا كنه ما جعله الله لنا ولا معشار العشر
ايات الله ودلائله الى ان قال كيف لو قال قائل لم وكيف وفيم للكفر والشرك لانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وفي الثاني بعد ان ذكر امير المؤمنين جملة من مناقب الامام وفضائل ال محمد ثم قال خلقهم الله
من نور عظمته وولاهم امر مملكته فهم سر الله المخزون واولياؤه المقربون وامره بين الكاف والنون الى الله
يدعون وعنه يقولون وبامره يعملون علم الانبياء في علمهم وسر الاوصياء في سرهم وعز الاولياء
في عزهم كالقطرة في البحر والذرة في القفر والسموات والارض عند الامام كيده من راحته يعرف
ظاهرها من باطنها ويعلم برها من فاجرها ورطبها ويابسها لان الله علم نبيه علم ما كان وما يكون
وورث ذلك السر المصون الاوصياء المنتجبون ومن انكر ذلك فهو شقي ملعون يلعنه الله ويلعنه

اللاعنون

اللاعنون وكيف يفرض الله على عباده طاعة من يحجب عنه ملكوت السموات والارض وان الكلمة
من ال محمد تنصرف الى سبعين وجها الحديث فالمعرفة اثبات التوحيد اولا ثم المراد باثبات
التوحيد هو مقام البيان الذي رواه جابر ايضا في حديث اخر عن مولانا ابي جعفر في قوله
يا جابر عليك بالبيان والمعاني قال قلت وما البيان والمعاني قال اما البيان فهو ان تعرف ان الله
سبحانه واحد ليس كمثله شيء فتعبده ولا تشرك به ولا نشرك به شيئا وتعبيره في هذا الحديث بقوله
الشريف اما اثبات التوحيد معرفة الله القديم الخ وبالجملة المراد به الوصول الى معرفة مقام الاحدية
مقام الذات البحت وهو كشف سبحات الجلال من غير اشارة وهو منتهى مقاصد الموحدين لا
يتجاوز عنه لاحد ولذا سمي توحيدا والمراد بالمعاني هو ما اشار اليه في هذا الحديث بقوله و
اما المعاني فنحن معانيه ونحن علمه ونحن حكمه ونحن عينه ونحن حقه اذا شئنا شاء الله ويريد الله
ما نريده والى هذا يشير ما ورد في حقهم من انهم جنب الله واذنه ولسانه وقلبه ووجهه ويده وكنايته
عيبة علمه ومفاتيح خزائنه ومحال مشيته واسماؤه وصفاته ونحو الى غير ذلك وبالجملة هو ظهور
مقام الواحدية وظهور معاني الاسماء والصفات كالعلم للعالم والقدرة للقادر والعزة والعظمة
والجمال والجلال والمشية والارادة والعلو والسلطنة وهكذا الى اخر الاسماء والصفات فانهما
معاني التوحيد اي صفات الذات القائمة بها وهذه ما قال الحجة في دعاء شهر رجب اللهم اني اسالك
بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة امرك فان ولاة الامر بل نفسه تعالى تلك الاسماء وصفات قائمة بها
وان كانت تلك الاسماء انفسها باعتبار المعاني والوصفية لا باعتبار ارادة الذات البحت لا يصدق الا
بعد تحقق تلك المعاني التي هي المبادي ومن هنا تكون المبادي معادن لتلك الاسماء واركانا لها
اذ لولا القيام لم يصدق القائم ولولا الضرب لم يصدق الضارب وهذا معنى ما في الدعاء المذكور
فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك واياتك ومقاماتك وعلاماتك على الحد

الاحتمال الثاني وهو ان يراد بالضمير المعاني وبالكلمات الاسماء المشتقة منها والاحتمال الاخر
ان يكون الضمير للمولاه ويكون الكلمات عبارة عن ساير الموجودات لان كلما مخلوق من
نورهم فهم معادنها وعناصرها ودعائمها واما الابواب فهم الانبياء فانهم ابواب الله تعالى
في التشريع ويليهم الائمة ابواب الله تعالى في التكوين والتشريع اذ لا يصل شيء الى احد الا باذنهم
وبواسطة الاولياء من بعده واما الامام فهو الخليفة بعد النبي وسياتي زيادة بيان
لها عنقريب ان شاء الله واما الاركان والنقباء والنجباء فقال السيد الاستاد اعلى الله درجته
في مواضع متفرقة ان الاركان هم الانبياء الاربعة الموجودون باشخاصهم واعيانهم لا
يتغيرون ولا يتبدلون وانهم عيسى والخضر والياس وادريس وهم احياء الى يوم الوقت
المعلوم وهم محال الفيض القابض عن الغوث والقطب الذي هو الامام ولهم الهيمنة على
على الاشياء كلها حتى على النقباء واما النقباء فهم ثلثون نفسا كما اشار اليه قول مولانا الصادق وفي
نعم الارض طيبة وما بليلتي من وحشة وهولاء لا ينقص عددهم عما ذكر وهو في كلام
التعريف لانهم مصلح القوابل ولكن اشخاصهم تتبدل ولذا سموا ابدالا لانهم اذا مات واحد
منهم جاء احد بدله وهولاء لهم اتصال بالغوث الاكبر بواسطة الاركان ونايبة عن الولي
المطلق بالتصرف في الوجود من الغيب والشهود وكذا في بذل العلوم والاسرار كيف كانت بيد
الولي المختار فانهم خلفاء الامام وهداة الانام ومصابيح الظلام وهم العدول الذين ينفون
عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وهم القرى الظاهرة التي يسير بهم الناس الى القرى
المباركة ليالي واياما امنين والعالمون بالاسرار المودعة في العلويات والسفليات
وهم مظاهر الحق في كل المقامات والمتصرفون في كل الموجودات بكل الجهات والعارفون
بلغات الجمادات والنباتات والحيوانات كل منهم انسان كامل وبشر واصل قد ظهرت فيه

النفس

النفس الناطقة القدسية التي من عرفها فقد عرف الله ومن جهلها فقد جهل الله واما
النجباء فهم بعد مرتبة النقباء ونسبتهم الى النقباء كنسبة النقباء الى الاركان ولهم النيابة عن
الولي المطلق في بذل العلوم والاسرار فقط ولا تصرف لهم في الاشياء وهولاء يقال انهم
اربعون والاعتبار العقلي وان كان يساعده الا انا لم نجد بذلك اية من الكتاب ولا رواية
عن الائمة الاطياب وعن بعض المشايخ ان عدد النجباء او ما صالحين وهم ثلثمائة وستون
نفسا وهم العلماء الا ان مقامهم دون مقام النجباء وهم وان لم يكن بعدد الائمة يثبت كما صح
الدليل بل نقول لو كان هناك قسم اخر من الذين لهم مدخلية في الدين من التشريع والتكوين
لاشار اليه مولانا السجاد في هذا الخبر هذا وقد يقال ان النقباء اربعون عدد مراتب الوجود
لا انقص وان كانوا اقل يزيدون والنجباء سبعون عدد مراتب المعلول فيفيض الفيض من المبدء
الواحد الى الاركان الاربعة ثم منهم الى الاربعين ثم الى السبعين ثم ينزل منهم الى الثلثمائة
والستين التي هي مراتب الاسماء الالهية المنزلة الى المنازل الخلقية كما في الكافي في باب حدوث
الاسماء قوله وهو قوله عز وجل قل لو كان البحر الخ كانه اراد بذلك ان كلا من المقامات السبعين
كلمات وجودية ينبغي للعارف ان يعلم ان اقلام الوجود وابحر الغيب والشهود مما هو تحت تلك
المقامات لا يمكن لها الاحاطة بها والوصول اليها الا بالتجلي منها فمعرفة العارف بها انما
لا تعرف لمن دونها من جهة ذواتها بل انما تعرف باثارها وتجلياتها واطلاق الكلمة على المقام
الاول انسب عند مستنكر اذ مقام صرف الذات مما لا ينال اليه ايدي الممكنات اذ الطريق مسدود
والطلب مردود ودليله اياته ووجوده اثباته انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله
فغاية ما يصل اليه ادراك الممكن هو مقام الاسماء والصفات التي هي المقامات والعلامات و
الكلمات المذكورة في الدعاء انسب على احتمال الاشارة اليه قوله وظاهره فيكم اذ يمكن ان يكون هذا

الكلام وما بعده اشارة الى مقام باطنيتهم ثم ان مقام الباطنية كما يكون للانبياء يكون للائمة
ايضا بل باطنية الانبياء من شعاع باطنيتهم وما في الدعاء السابق من قوله اعضادا واشهادا ومناة
واذوادا وحفظة ورواد اشارة الى مقامهم هذا وبيانه اجمالا ان الله سبحانه جعلهم خزنة
لجميع ما يحتاج اليه الموجودات من الامدادات الوجودية النورانية والامدادات العدمية الظلمانية
قال تعالى كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وقال تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه
الرحمة وظاهره من قبله العذاب فهم نعمة الله على الابرار ونقمة الله على الفجار وذلك كما ترى
في السراج فان تعلق النار الى الاشعة فلا يصل شيء الى الاشعة الا بواسطة السراج الذي هو
الشعلة والاشعة كلما وافقه تعلق النار الذي هو السراج وهكذا كل فيض يصل اولا اليهم
ثم هم يرجعونه الى السافل بحسب ما يصلح له فهم ابواب نقمة ورحمة وهم ظاهر الحق لكل
ما سواهم فلا يرى الخلق ظهور الحق الا بهم ومنهم وامورهم مفوضة اليهم وليس هذا التفويض
تفويض استقلال ولا اعتزال للحق عن خلقه فانه كفر صريح والعقل والنقل شاهد ببطلانه بل
نسبتهم الى الخلق كما عرفت من نسبة السراج الى اشعته فان الاشعة لا تستغني عن النار ولا عن
السراج ابدا ولا السراج عن النار ابدا بل النار علة ايجاده ابدا … الشعاع بواسطته
كذلك هذا مجمل الاشارة الى مقام باطنيتهم وقد مر منا الاشارة الى مقامهم الاعلى من ذلك
وهو مقام المعاني واما مقام امامتهم فهو انزل من ذلك وذلك ان يحمل بعض فقرات الخبر
اشارة اليه وهم في هذا المقام الذي يقولون ان نحن الا بشر مثلكم ويجري عليهم ما يجري على
من سواهم اولياء الله على جميع بريته وخلفاء الرسول على امته وحفظة شريعته وفي هذا
المقام عندهم التورية والانجيل والزبور والفرقان والجفر الجامعة ومصحف فاطمة وآثار
الانبياء وعلم ما كان وما يكون الى يوم النشور وفي هذا المقام هم افضل الخلائق واشرفهم بحيث

لايدانيهم

لا يدانيهم احد في نسب ولا حسب ولا علم ولا شجاعة ولا زهد ولا عبادة ولا قرب منزلة من الله
تعالى لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن وقد سئل يحيى بن اكثم ابا الحسن العالم عن قوله
سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ما هي فقال هي عين الكبريت وعين اليمين وعين ابرهوت و
عين الطبرية وحمة ماسبذان وحمة افريقية وعين باحوران ونحن الكلمات التي لا تدرك فضائلنا
ولا تستقصى قوله يا جابر من عرف الله بهذه الصفة يمكن ان يكون هذه اشارة الى باطنيته في
اثبات التوحيد من كونه تعالى … لا تدركه الابصار ولكنه بعيد ولا يلائم الاستشهاد بقوله
لا يسأل عما يفعل ايضا والاقرب ان مراده ثم بهذه الصفة اي بانه تعالى اصطفانا وخصنا بهذه
المنزلة فجعلنا معانيه وظاهره وخزنة من نوره وفوض الينا امور عباده الى ما ذكره
فان من عرف الله تعالى بانه فعل بهم هذه الامور فقد عرف الله وبلغ قرار التوحيد وذلك انه
تعالى لجلاله وعظمته لا يدركه احد كما قال تعالى لا تدركه الابصار واذا لم تدركه الابصار ولم تنله
الافكار فلا بد من واسطة بينه وبين خلقه لا تكون ابتداء الا المعرفة ذاته ومظهر اسمائه وصفاته
ومرجعا لانحاء فيوضاته من تشريعاته وتكويناته وهذه الواسطة هي محمد واهل بيته قال امير المؤمنين
في خطبته الاصل الغنية والحجة اشهد ان محمدا عبده ورسوله استخلصه في القدم على سائر الامم على
علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل من ابناء الجنس وانتجبه آمرا وناهيا عنه اقامه في سائر عالمه في
الاداء مقامه اذ كان لا تدركه الابصار وقال نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا
وفي الزيارة من اراد الله بدأ بكم ومن وحده قبل عنكم ومن قصده توجه بكم واستشهاده بقوله
الله تعالى لا يسأل عما يفعل لبيان انه تعالى لم يختصهم بتلك المنازل والمقامات جزافا لانه تعالى لا يفعل
شيئا الا وفيه كمال الحكمة وتمام المصلحة ولذا لا يسأل عما يفعل بل انما اختصهم بذلك لانفرادهم عن
التشاكل والتماثل من ابناء الجنس كما سمعت في الخطبة الله اعلم حيث يجعل رسالته وليجعل

هذا المقام ختاما لما اردناه من الاشارة الى بيان معرفة الله ومعرفة النبي والامام ولنتبعه
بذكر جملة مما ورد في المعاد سائلا من الله تعالى الهداية الى الصواب والسداد ولكن لما كانت
معرفة المعاد الذي هو عبارة عن حشر الاجساد وعود النفوس اليها موقوفة على
معرفة النفس وهي من الامور الغامضة حتى قيل ان قول امير المؤمنين من عرف نفسه فقد
عرف ربه من باب التعليق بالمحال كما اشرنا في الحديث الاول اليه والى ما هو الصواب فيه ايضا و
لذا تصدى غير واحد من العلماء الاعلام في كتب المعاد لذكر النفس وقواها وجملة من احوالها
وما يتعلق بها اولا ثم يشرعون ببيان كيفية المعاد وما يتفرع عليه كان الانسب بنا ايضا ان نسلك ذلك
السبيل بان نذكر اولا جملة من الاخبار الواردة في النفس مع شيء قليل من البيان العليل ثم نتبعها
بالاخبار الواردة في المعاد وما يتعلق به بعون الله الملك الجليل فنقول وهو حسبنا ونعم
الوكيل الحديث الثاني والعشر في النفس وانواعها وقواها قال في الصافي في سورة الحجر روي
عن كميل بن زياد انه قال سألت مولانا امير المؤمنين عليا فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني
نفسي قال يا كميل واي الانفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي هل هي الا نفس واحدة قال يا
كميل انما هي اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل
واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة
ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها
قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب
والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه
الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء
في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وفقر في غناء وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم

ايضا

وهذه هي التي مبدؤها من الله واليه تعود وقال الله ونفخت فيه من روحي وقال تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل بيان هذا الخبر مما
نقله شيخنا البهائي ره في كشكوله عن كميل بن زياد عن امير المؤمنين عليه السلام على ما حكاه عنه السيد
القمي في بعض رسائله وقال العلامة المجلسي ره في البحار وقد روى بعض الصوفية في كتبهم عن كميل
بن زياد انه قال سألت مولانا امير المؤمنين عليا الى آخر ما مر ثم قال هذه الاصطلاحات لم تكن توجد
في الاخبار وليس فيه ما يخالف العقل ولا النقل وقد ذكره في مجمع البحرين ايضا بزيادة في بعض
مواضعه وقدم جملة مما يتعلق بهذا المقام في بيان الحديث الثاني عشر ونشير الى ما يزيد بيانه
هنا زيادة على ما مر في ضمن فوائد فائدة هذا الخبر كالثاني عشر ظاهر في ان النفوس الاربعة
امور متغايرة بالذات ومغايرة للعقل ايضا بالذات وهو كذلك لا انها تكون مراتب شيء واحد بان
تكون النفس الانسانية في اول تكونها قوة جسمانية ونفسانية فقط حتى تصير حسية حيوانية
وهكذا الى ان تصير عقلا فعالا فتكون جسمانية الحدوث روحانية البقاء كما ذهب اليه صدر
المحققين في العرشية ثم قال اي العقل الفعال الروح الامري المضاف الى الله ولا بد في حصولها
من جهة ربانية لا تكون بالعمل والكسب وذلك لما بينه الشيخ الاجل الاوحد في شرحها من
ان الناطقة القدسية خلقت من نزل العقل وحدودها في وسط الدهر قبل عالم الملك في الذر
فلما خاطب الله النفوس في ذر التكليف وسعد بالاجابة من سعد وشقي بالانكار من شقي
رجعهم الى الطين يعني كسر صيغهم واذابهم فكانوا طبيعة واحدة ثم جعلهم حصصا لكل حصة بشخص
واجراهم في الماء والسحاب والارض والنبات فجرى في غيب الطعام والمشارب ثم انتقلوا
الى النطفة ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام والنفوس في كل هذه الاطوار غيب كامن
فلما كسيت العظام لحما ودما وشعرا وبشرا بعدما نبتت العظام مخها وعصبها وعروقها ظهرت

النفس الجسمية الفلكية وهي الولادة الجسمانية يعني ان الجسم لما كان حاملا له في جوفه وهي
النفس فلما تمت مدة الحمل وولدته امه وهي الولادة الدنياوية ظهرت النفس الناطقة فالنفس
قبل الجسم وقال ره ايضا ان النفس الناطقة غيب في النفس النباتية وليست هي اباها بل هي اي النباتية
من اثرها فان الناطقة كالشمس والنفس الفلكية الحيوانية الحسية كالشعاع منها والنفس
الجسمية النباتية كشعاع الشعاع ولا يكون شعاع الشعاع شعاعا ولا الشعاع شمسا وان
بلغ كمال الرقي فلا تكون النباتية ناطقة ابدا وكذا الناطقة تكون من تنزل العقل وظهوره
وليست جزءا من العقل ولا جزئيا له وانما هي بمنزلة الثلج من الماء فان الجمود الذي هو حقيقة
الثلج ليس من الماء ولا يكون ماء وانما هو صورة خارجية عرضت للماء بواسطة البرودة الخارجة
لا البرودة التي هي جزء الماء والا لكان الماء على الدوام جامدا فلا تكون الناطقة عقلا
بحال من الاحوال وقال ره ايضا على ما ذكره من الجنبة الربانية انه ربما يتوهم مما يذكره الصوفية
وان على طريقة الحق لا يكون حصول ذلك الروح الا بالعمل والكسب بصدق القوابل الظاهرة و
الباطنة وكمال اعتدال الفطرة بان تصنع من طين وماء صافيين معتدلين وتفصيله في
هذا المقام مما يطول به ذكر الكلام وتبين معنى الروح بالطلاقه فانا اوضحنا ما اشرنا اليه في الحديث التاسع عشر
فارجع هناك فائدة قد ذكروا ان للنفس الانسانية قوى تشارك بها الحيوان والنبات و
واصول هذه القوى ثلث الغاذية والنامية وهما لاجل الشخص والمولدة وهي لاجل النوع اما الغاذية
فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلث احدها تحصيل جوهر البدل
وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيها بالعضو الثاني الالزاق الثالث التشبيه
بالعضو والغاذية هي مجموعها او قوى اخرى تستخدم كل واحدة منها واما النامية فهي التي تداخل
الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية واما المولدة فالمراد بها قوتان

ووحدتها

ووحدتها اعتبارية احديهما ما يحيل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين
والثانية ما يهيئ كل جزء من مني الذكر والانثى لعضو مخصوص وقالوا ان الغاذية تخدمها اربع
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد يورد على ما ذكروا بمنع قوى ثلث يحيلها بل تحصيل
جوهر البدل انما هو فعل هاضمة الكبد والالزاق فعل جاذبة العضو فليس فعل الغاذية الا
التشبيه بل قد يمنع كون الغاذية غير الهاضمة كما عن اكثر الاطباء ومنهم جالينوس حيث انهم لم
يفرقوا بينهما وذلك ان الهاضمة كما تكون مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية
لم لا يجوز ان تكون مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية ايضا وكذا يمنع كون المولدة
للمني غير المغيرة التي للانثيين اي هاضمتهما فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن فان المني
ليس الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين اذا عرفت ما ذكر فنقول الظاهر
ان المراد بالمربية المعدودة في هذا الحديث من قوى النامية هي التي سموها غاذية فان تنمية الاعضاء
لا تحصل بمجرد افعال القوى الاربع بل لا بد بعدها من قوة اخرى قال الشيخ الاجل بعد ما مر منه
في الحديث الثاني عشر في تركيب النامية من العناصر الاربعة ما هذه عبارته وهاهنا يعني للنفس النامية
قوى تستمد بها ما تلطف بها من الاغذية جاذبة من المرة الصفراء وما تقوم مقامها في الشجر من الحرارة
واليبوسة وهي ركن العنصر الناري وشانها جذب مادة الغذاء وجذب الغذاء بعد تخليصه
من المادة وماسكة من المرة السوداء وما يقوم مقامها من اليبوسة والبرودة وهي الركن الترابي و
شانها امساك الغذاء على ما يناسبه وهاضمة من الدم وما يقوم مقامه وصنعها الكبد من الحرارة و
الرطوبة وهي الركن الهوائي وشانها هضم المادة والكيلوس والكيموس واحالتها من نوع العضو و
دافعة من البلغم وما يقوم مقامه وصنعها الريه من الرطوبة والبرودة وهي الركن المائي وشانها
دفع الغذاء الى العضو ودفع فاضله الى ما بعده ومربية وهي قوة من النفس تفعل النفس بها تنمية

الاعضاء بما هو من نوع ما من الغذاء فهي نوع من فعل النفس النباتية لانها انما تنشأ من طبائع
الاربع السابقة فكانت طبيعة خامسة وللنفس النباتية جهة قوى اربع مركبة كل واحدة
من طبيعتين والخامسة من الجميع لاحتياج الرئيسة الى الكل لان النمو يحتاج الى الاربع السابقة
على جهة الشيوع لا التمامية ثم انه علل قوله وانبعاثها من الكبد بانها محل الرطوبة والحرارة اللذين
هما علة الهضم الذي هو علة الايجاد الذي منشأ النفس النباتية وعلل ما ادعيه مما ذكره في النفس
الحسية الحيوانية من انبعاثها من القلب بان سبب تعلقها من الافلاك بالحيوان هو الابخرة
المعتدلة في الوزن والنضج المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة من تجاويف القلب
من الجانب الايسر منه اكثر كما مر فائدة النفس الحسية الحيوانية تدرك الامور الجزئية بواسطة الحواس العشر
التي خمس منها باطنة لم يتعرض لها الامام وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة
وخمس منها ظاهرة وهي التي اشار اليها بقوله لها خمس قوى سمع وبصر الخ والكلام في هذه القوى طويل
مفصل في محله ولسنا هنا بصدد بيانها ولكن قوة البصر لما كان الكلام والخلاف فيها اكثر احببت
ان اشير اليها فنقول اختلفوا في كيفية الابصار على اقوال احدها ما عن الطبيعيين من ان
الابصار بانطباع صورة المرئي في جليدية العينين ثم تأديتها الى ملتقى العصبتين لئلا يرى
الشيء الواحد شيئين ثانيها ما عن الرياضيين من انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط
مصمت او مركب من خطوط شعاعية راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي على اختلاف في
القولين عنهم وعن بعضهم انه ليس على هيئة المخروط بل الخارج خط مستقيم ثابت عند النقطة طرف
ويتحرك طرفه الذي عند المرئي على سطحه وعن بعض آخر منهم ان الشعاع الذي في العين يكيف
الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة للابصار والقوشجي نقل هذا الاخير قولا ثالثا مقابلا لقولي
الطبيعيين والرياضيين ثالثها ما عن الاشراقيين من انه بمشاهدة النفس للصورة الخارجية

القائمة بالمادة فان النفس بعد تحقق شرائط الابصار وارتفاع موانعه يقع لها علم اشراقي
حضوري على المبصر فتشاهده مشاهدة ظاهرة رابعها ما عن ارسطاطاليس من ان الابصار
بانشاء صورة مماثلة للمرئي بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية
حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله وهذا القول
مما ذهب اليه صدر المحققين في العرشية انتهى وصرح بذلك ايضا في مبحث سائر القوى حيث
قال وعندي كانما الحس مثل قوة غيبية لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات الا بالعرض فهي
من جنس الكيفيات النفسانية لقيام البرهان على ان الحال بالشيء الذي وجوده في نفسه هو
وجوده لمحله لا يمكن ان يكون وجوده في عالم ووجود المحل في عالم آخر فالحال والمحل في عالم
واحد والمدرك والمدرك من نحو واحد فالحرارة الملموسة بالذات مثلا ليست هي التي وجدت
في الجسم الجامد العضوي كالنار ولا التي في العضو المسمى باللامس بل صورة اخرى غائبة
عن هذا العالم حاصلة في نشاة النفس بذكر بعينها الطبيعة وكذا القياس في سائر المحسوسات
ومامور ههنا قال وللنفس بحسب ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس غير هذه المكشوفة وقد تتعطل
هذه بمرض او نوم او موت وتلك غير متعطلة عن فعلها ثم ابطل مذهب الاشراقيين بان البرهان
قائم على ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات ولا من شأنه الحصول الادراكي
والوجود الشعوري وبعض ما ذكره انتهى وذهب الشيخ الاجل الى ان الحق الذي دل عليه العقل
والنقل هو القول الاول ومن النقل الذي تمسك به الحديث الطويل المنقول عن الامام جعفر
والمفضل وغيره وانا اقول لعل مراده في الحديث انه يورث من المثال نحو ما قال وينظر اليه نحو عدول
فياخذ كل واحد منهم المرآة فيقوم الحنفي خلفهم عرضا او ينظرون في المرآة ويرونها الشيخ
فيحكون عليه قال ده وهو صريح يدل على ان الرؤية في المرآة بالانطباع لا بخروج الشعاع

ولا يعزه لان الشبح هو ظل صورة الشخص المقابل انطبع ذلك الظل في المرآة والرؤية بالعين
كالمرآة بتسليم الخصم واعترافه وقال ره بعد ذكر القول الثاني باقوال الاربعة ومن نظر الى الآيات
الآفاقية التي ذكرها سبحانه في كتابه في قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق عرف فساد هذا القول بجميع اقواله فان المرآة تكون فيها صورة المرئي ولم ينبعث
منها نور والمرآة مثال للابصار بالعين صنعها الله سبحانه لاولي الابصار وانهم لو كان الابصار
بالشعاع لكنت ترى صورتك في المرآة مقابلة لعينك اليمنى وهذا ظ لان الشعاع يخرج من العين
فيقع على المرآة فينعكس الى وجهك فيكون كشخص مواجه لك ولكن الامر على العكس فلا يكون
بخروج الشعاع اقول

واورد ره على القول الثالث بان النفس لا تدرك المحسوسات بذاتها
بل بالوسائط وما تدركها بنفسها تكون معلومة لها لا مرئية فان الرؤية بالعين وعلى الرابع
بان المدرك على هذا يكون هو الصورة الملكوتية المماثلة للمرئي ولا يكون المرئي مرئيا حقيقة
ولا يكون للعين فائدة في ذلك ايضا اذ يعلم كون النفس مدركة بذاتها وكون المدرك هي الصورة
الملكوتية لا صورة المرئي المنطبعة في العين لا حاجة الى العين في ادراك النفس وايضا ما ذكره
هنا وفي سائر القوى كله مخالف لما نطق به القرآن من ان الابصار بالعيون والسماع بالآذان
كقوله تعالى لهم اعين لا يبصرون بها ام لهم آذان يسمعون بها وكذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء
من المتقدمين والمتأخرين من تسمية هذه القوى بالحواس الظاهرة ويريدون انها هي المدركة
لهذه الكيفيات الظاهرة ومخالف ايضا لما هو المعلوم المقطوع به من ان المدرك بالحواس انما هو
تلك الكيفيات الظاهرة ولذا جعلوا لها الكيفيات المحسوسة لا صورها الملكوتية المشابهة لها
واورد ره على قوله الحال بالشيء الذي وجوده في نفسه او لا بان المشبه به ليس بصحيح لانه ان اراد

وجود

بوجود العرض مادته نظرا الى ان كل ممكن مركب من وجود وماهية اي من مادة وصورة ويرد
عليه ان مادة العرض ليس مادة محله فان حمرة الثوب مادتها من القرمز مثلا وان اراد وجوده
ظهوره في الاعيان فلا يبعد الصحة لان وجوده مغاير وصفة من تمام قابليته للظهور في مادته بالوجود
المعنى الوصفي لا الذاتي والاظهر يصحح وثانيا بان المشبه غير مطابق لان ادراك النفس وان كان
عرضا لها بمعنى انه حل لها لكنه ليس حالا بها لانه انما قام بها قيام صدور كالشعاع من السراج
وان كان عرضا الا انه قائم بالجدار لا بالسراج فليس معه في محل واحد وعلى قوله وللنفس في ذاتها
سمع وبصر الخ بان للنفس ذلك لا انها هي بنفسها بمعنى ان الله سبحانه اعلمها معرفة هذه المدركات
واقدرها على ادراك صورها النفسانية الملكوتية ادراكا علميا واقدرها على ادراك هذه الظاهرة
بما خلق لها من الآلات كما ذكر فيعلمها من هذه الامور الظاهرة صورها العلمية واذا
ارادت ادراكها بانفسها اشرقت احساسها على الحواس فتحس باحساسها كما اذا اشرقت الشمس
على الجدار فاستنار باشراقها وبعد اشراق النفس على الحواس تكون الحواس مدركة بانفسها وانما
يضعف ادراك المحسوسات بعدها من الحواس الظاهرة ولا تختلف في حق النفوس فالطعم
مثلا مدرك بالقوة التي في اللسان وتلك القوة مدركة للطعم لتجانسهما باشراق نور النفس عليهما فيوجد
معرفة ذلك الطعم الى محل النفس فتنتزع منها صورة علمية لا كيفية جسمانية فالمدرك بالفم هو المحسوس
والنفس عالمة بذلك بصورته الانتزاعية العلمية وعلى ما ابطل به مذهب الاشراقيين بان كلامهم
وان لم يكن صحيحا لان النفس لا تدرك الكيفيات المحسوسة بنفسها كما مر الا ان ايراده انه غير صحيح
لان ما في المواد الخارجية انما لا يتعلق بها ادراك النفس بل انها لا انها لا يتعلق بها ادراك مطلقا
بل يتعلق بها ادراك القوى الجسمانية ويكون من شأنها الحصول الادراكي والوجود الشعوري
فان كل شيء مادي كان او مجردا خارجا عن مدركه ينفسه لا بصورة مماثلة ومن اعطى العقل الشعور

بالمعاني لذاته واعطي النفوس الشعور بالصور الجوهرية لذاتها اعطي القوي الجسمانية احساسها
الشعور بالكيفيات الجسمانية هذا وقد اوردت على سائر ما ذكره في المقام ما يثبت به مذهبه
او ينفي به مذهب الاشراقيين زيادة على ما مر بوجوه يطول الكلام بنقلها وما نقلناه من
الايرادات انما هي ملتقط على وجه الاختصار من مواضع متفرقة من كلامه ومن اراد
الاطلاع على الايرادات وما اوردت هي عليها مفصلة فليرجع الى العرشية وشرحها
انتهى فائدة قد مر عن الشيخ الاجل الاشارة الى بيان النفس الناطقة القدسية في الحديث
الثاني عشر وقال ره في شرح المشاعر في بيان قواها وغيرها مما ذكره الامام هنا ان لها
خمس قوى فكر من عطارد وذكر من زحل وعلم من المشتري وحلم من القمر ونباهة من الشمس
وليس لها انبعاث لتجردها من المواد العنصرية والمدد الزمانية وهي اشبه الاشياء بالنفوس
الملكية التي هي عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد ولها خاصيتان النزاهة والتقدس
عن اوساخ الطبيعة والظباعها بما يوافق احكام الشرعية والحكمة لملاشتي بينهما في الانوار العقلية
وروي عن الصادق ع انه قال ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي
كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح
المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الحجة على كل جاحد وهي الطريق المستقيم الى
كل خير وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار وقال في النفس الكلية الالهية التي هي الكتاب
المبين والكتاب الحفيظ واللوح المحفوظ واللوح الاخضر والكونيات الماثي والباطن في بسم الله
الرحمن الرحيم وهو اسم الرحمن وشراب العرفان وهي نفس الله التي لا نعلم ما فيها عيسى ع وقال
في بيان قوله ولها قوى خمس بقاء بالله في الفناء في سبحانه وحبه وسعي من خشية في شقاء
نعمته ورحمته وعزة بجلاله وعبادته وتفويض الامور اليه في ذل عبوديته وفقر من الله

في نسخة فقلنا في بعض اوصافها في الخبر الثاني عشر ايضا

في نفسا التوكل عليه وصبر على المكروه في بلائه ولها خاصيتان الرضا بما يفعله وهو العين
الخالصة والتسليم لرفيكل ما يجري به وهذه النفس التي مبدؤها من الله اي من فعله وتدبيره
لا من ذاته لانه لا يخرج منه شيء ولا يعود اليه شيء ولكن كل شيء مبدؤه من الله اي من اصله
الصادر عن فعل الله فانه فعل لمن الله واليه يعود اي الى مبدئها من اثر فعله يعود كما قال
والى الله ترجع الامور اي الى حكمه وتقديره وقال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وهي روح خلقها
وكونها وشرفها بالانتساب اليه والاختصاص به كما قال بيتي وعبدي كما شرفها بانتساب صبغتها
منه وعودها اليه والعقل وسط الكل اي باطن هذه النفوس الاربع لانها نزلت في ابتداء
قال تعالى الرجاد في احباله اليها غير حين قال تعالى اقبل فاقبل فهي النزول ثم ادبر فاقبل في صعود
صعدتها انتهى واقول يظهر من كلامه ره ان النسخة التي كانت عنده كان فيها بعد قوله بقاء
في فناء وهكذا او سعي في شقاء ولكن ما رايته من النسخ هكذا او نعيم في شقاء وهكذا كان في نسخة
الفاضل السعيد القمي ره ايضا فانه ره في بعض رسائله لبيان هذا الخبر بما يعلم منه ذلك و
ولا باس بان نشير الى بعض كلامه قال ره لعل المراد بالفكر في قوى الناطقة هي القوة المذكرة اعني
ان تكون مفكرة للصور والمعاني وبالذكر القوة الحافظة وبالعلم القوة النظرية وبالحلم القوة العملية
وبالنباهة القوة الحدسية ويمكن في الثلثة الاول ان تكون هي مراتب القوة النظرية وفي الاخرين
كما ذكرنا واما قوى النفس الكلية الالهية فكلها في جنبة السببية فالبقاء الدائم لا يمكن الا بالفناء عن
كل شيء حتى عن الفناء والنعيم الدائم لا يحصل الا بتحمل المشاق ومقاساة الشدائد وكذا العزة التامة
عند الله لا تنال الا بالذل بين الناس بل لا ينال الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا وكذا الافتقار الكلي الى الله لا يحصل الا بالاياس عن الناس فانهم لا يملكون ضرا
ولا نفعا بالبرهان والقياس ودرجة الصابرين لا يوصل اليها الا بان لا تاسوا على ما فاتكم

ولا تفرحوا بما آتيكم وفي قوله والعقل وسط الكل تصريح بان هذه النفوس كالدوائر والعقل
كالمركز غير ان المركز في الدوائر العقلية هو المحيط بالدائرة بخلافه في الدوائر الجسمانية ومن
ذلك يظهر ان الكل في الحقيقة لهذا اللب وانما هي ترشحات ذلك النور واستشهاده بقوله تع
ونفخت فيه من روحي لبيان ان مبدء هذه الانفس من الله تع وبقوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة لبيان ان الله تعالى عودها بالكمال انتهى ملخصا

الحديث السابع والعشرون في بيان الموت وما يرد على الميت في قبره من السؤال والجواب و
الثواب والعقاب في البحار عن امالي الصدوق عن سعيد بن المسيب قال كان علي بن الحسين ع ي
يعظ الناس ويزهدهم في الدنيا ويرغبهم في اعمال الآخرة بهذا الكلام في كل جمعة في مسجد
الرسول وحفظ عنه وكتب كان يقول ايها الناس اتقوا الله واعلموا انكم اليه ترجعون فتجد
كل نفس ما عملت في هذه الدنيا من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا
بعيدا ويحذركم الله نفسه ويحك ابن آدم الغافل وليس بمغفول عنه ان اجلك اسرع شيء
اليك قد اقبل نحوك حثيثا يطلبك ويوشك ان يدركك وكان قد اوفيت اجلك وقبض الملك
روحك وصرت الى منزل وحيدا فرد اليك فيه روحك واقتحم عليك فيه ملكان منكر ونكير لمسائلتك
وشديد امتحانك الا وان اول ما يسألانك عن ربك الذي كنت تعبده وعن نبيك الذي ارسل
اليك وعن دينك الذي كنت تدين به وعن كتابك الذي كنت تتلوه وعن امامك الذي كنت
تتولاه ثم عن عمرك فيما افنيته ومالك من اين اكتسبته وفيما اتلفته فخذ حذرك وانظر لنفسك
واعد للجواب قبل الامتحان والمسائلة والاختبار فان تك مؤمنا تقيا عارفا بدينك متبعا
للصادقين مواليا لاولياء الله لقاك الله حجتك وانطق لسانك بالصواب فاحسنت الجواب فبشرت
بالجنة والرضوان من الله والخيرات الحسان واستقبلتك الملائكة بالروح والريحان وان لم تكن
كذلك تلجلج لسانك ودحضت حجتك وعميت عن الجواب وبشرت بالنار واستقبلتك ملائكة
العذاب بنزل من حميم وتصلية جحيم الحديث بيان قوله ويحك في المجمع ويل هي بمعنى ويح اسم فعل
بمعنى الترحم فويح كلمة رحمة كما ان ويل كلمة عذاب وبعض اللغويين يستعمل كلا منهما مكان الاخرى
ونقل عن اليزيدي انهما بمعنى واحد تقول ويح لزيد وويل لزيد ترفعهما على الابتداء و ويحك
وويح زيد وويلك وويل زيد على الاضافة فتنصبهما باضمار فعل وعن المجمع ويح كلمة ترحم وتوجع

لمن وقع في هلكة وقد يقع للمدح والتعجب قوله حيثا اي حال كونه سريعا او ادبارا لا سريعا و
الانقحام الدخول في الشيء بشدة وقوة والحلقة السلاح كما عن الباقر ع في المجمع وقوله حذوا
حذوكم اي حذو طريق الاحتياط واسلكوه والحلقة والحلقة بمعنى واحد كالاثر والاثر والروح
بالفتح الراحة والاستراحة والحبور الدائمة وبالضم الرحمة لانها كالروح للمرحوم وقد قرئ بالوجهين قوله
تعالى فروح وريحان في الابرار رزق الطيبة وعن بعضهم انه المشموم يؤتى به عند الموت من الجنة
فيشمه وقوله اما عملك الصالح والتلجلج التردد في الكلام ودحضت الحجة بطلت والنزل بفتحتين
الجزاء وما اعد للضيف النازل على الشخص من الطعام والشراب والحميم الماء الشديد الحرارة يسقى
منه اهل النار او يصب على ابدانهم والتصلية التلويح على النار وعن الصادق ع فنزل من حميم
يعني في قبره وتصلية جحيم في الاخرة ثم ان في هذا الحديث الشريف امورا ينبغي بيانها احدها
الموت كما اشار اليه بقوله واعلموا انكم اليه ترجعون وقوله ان اجلك اسرع شيء اليك وعروضه
لكل نفس مما لا شك فيه قال تعالى كل نفس ذائقة الموت ومنافعه كثيرة وبه يصل كل عامل الى
ثمرة عمله وبه يتحقق صدق الوعد والوعيد وليس هو امرا اعتباريا بل مخلوق كما عن جميع
كتب وكلام الله تعالى مناديا بان الله تعالى خلق الموت والحيوة والاخبار متظافرة بان الموت يؤتى به
في القيمة في صورة كبش املح فيذبح وقد اختلفوا في سبب عروضه قال في العرشية ان سببه قوة
تجوهر النفس واشتدادها في الوجود ورجوعها بحركتها الذاتية الجبلية الى ما عليها الذي صدرت منه
واليه منتهاها فتعرض عن هذا البدن وتتحول عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية وليس الامر كما زعمه
الاطباء وعلماء الطبيعة ان سببه عروض تناهي القوى الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زوال
الرطوبة الغضلية او غير ذلك عن تأثيرات الكواكب بحسب حظوظها عند طالع المولود وقال الشيخ
الاجل في شرحها ما ملخصه ان الممكن لا يكون من ذاته الحركة الجوهرية الذاتية على مرادهم من انه لذاته

بل في يد الله سبحانه يرفعه بقبول الموت اذ الاشياء كلها واقفة على ساق العبودية لا تملك لنفسها
ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وانما الله يحرك النفس الى النشأة الباقية وبه تعرض عن
هذا البدن والمراد ان الله تعالى وكل بها ملائكة يقبلونه باذنه تعالى الى كل حركة وسكون وتصرف فيها
باذنه عن عالم الطبيعة وهي كارهة ولو كان الامر كما ذكره المصنف لما كرهت الموت واورد على قوله ليس
الامر كما زعم الاطباء اه بانه اذا اخرجنا على ظاهر الامر كان كلامهم اصح من كلامه لان النفس انما وضعت
في هذا المكان الضيق على خلاف محبتها ولكنها لا توضع الا في مكان تام تتأذى به تشتهيه فاذا
تناهت القوى الطبيعية التي هي للعملة لمسكنها والمعينة لها على مطالبها ولم تقدر على اصلاح
المسكن خرب المسكن فلم تبق لها قرار فخرجت الدار وكذا اذا انطفت الحرارة الغريزية التي هي الحاملة
للروح البخاري الحامل للنفس الفلكية الحاملة للنفس الناطقة فاذا ذهب ما تعلق به ذهب كاشراق
الشمس اذا ذهب الجدار الذي يتعلق به ذهب الاشراق قال ويؤيد هذا ما مر من حديث كميل حيث
ذكر ان النفس الحسية الحيوانية سبب فراقها اختلاف المتولدات وان الناطقة القدسية سبب فراقها
تحلل الالات الجسمانية التي هي متعلق مركبها فاذا خربت الالات الجسمانية لم يكن لها تعلق باصلاح
محل تعلقها اذ لا تمكن من ذلك الا بالالات بواسطة الجوانية وكلامه يشهد بصحة قول الاطباء
وكذا الاخبار التي ذكرت فيها الاسباب الموجبة للموت من الامراض والسموم والقتل والتردي في
الغرق وما اشبه ذلك كلها مما يشهد بصحة قول الاطباء وبطلان قول المصنف من ان سبب الموت قوة تجوهر
النفس وما ادري هل عنده ان نفس النبي ص ما قوي تجوهرها ولا اشتدت في وجودها الى ان عرج
الى السماء ونزل وعاش مدة طويلة وبعد هذه المدة اشتدت واما الائمة العلوية فهي ايضا اصحاب
جعل الله تعالى لها ما يريد بحسب احوالها ونظرا لها وحركاتها كما يشهد به الاخبار انهم ياتيها الغير
كما اشار بقوله وصرنا الى منزل وجيد او ان ذلك المنزل هو القبر قال الشيخ ره في بعض رسائله

انما جنة القبر محل سكنى الموتى واول منزل من منازل الاخرة واما في الظاهر فهو بيت الجسد
وهو معروف واما في التاويل فهو طبيعة الشخص وجثته وشهوته ان الله يقول ان الله يسمع
من يشاء وما انت بمسمع من في القبور وقال في شرح الجامعة يعني لو ومنوركم في القبور والحاصل
ان المراد بها الطبايع التي استجنت فيها العقول والارواح والنفوس فما دخر عنه فما دخر ظاهرا
الى ان تبين ان العقل والروح والنفس كانت ممتازة بالفعل لم تسبق بمازج فقط فلما نزلت الى
الطبيعة المسماة بالقبر المعنوي كانت الثلثة فيها ممتزجا بالفعل ممتازة بالقوة ثم قال والطبيعة
هي القبر الاول قبل الدنيا وهو المشار اليه بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم يعني وكنتم امواتا قبل هذه الدنيا وذلك بعد ان كلفهم في عالم الذر فقال
لهم الست بربكم فقالوا بلى فاجاب من اجاب وانكر من انكر وسكت من سكت ثم كسرهم في الطبيعة
فكانوا اجسادا ثم احياكم اي بعثكم من قبور طبايعكم انتهى وعقد كريمة في غير موضع من شرح
العرشية معنى اخرا وهو الموضع الذي احدث عنه نزيل الى مرحب منطقتي ابيه وامه عند
تخلقه كما ستسمع في شرح الحديث الاتي ثم والظاهر ان المراد بالقبر هنا الذي يجيء فيه الملكان
للسؤال ويدخل فيه رومان ويحصل فيه الضغطة ويرد فيه الروح الى بدن الميت هو ما ذكر
اولا سواء كان هو القبر المعروف او غيره كالبحر وبطون السباع او غيرهما فان ما ورد في الاخبار
من سؤال القبر وضغطته وثوابه وعقابه يرد على الميت وان لم يدفن في التراب فعن الصادق ع
عن المصلوب يصيبه عذاب القبر فقال ان رب الارض هو رب الهواء فيوحي الله عز وجل الى الهواء
فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر انتهى ويشهد بذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان
القبر اول منازل الاخرة فان نجى منه فما بعده ايسر منه وان لم ينج منه فما بعده ليس اقل منه وما
عن الكافي عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله اني سمعتك وانت تقول كل شيعتنا في الجنة

على ما كان فيهم قال صدقتك كلهم والله في الجنة قال قلت جعلت فداك ان الذنوب كثيرة
كبائر فقال اما في القيامة فكلكم في الجنة بشفاعة النبي المطاع او وصي النبي ولكني والله اتخوف
عليكم في البرزخ قلت وما البرزخ قال القبر منذ حين موته الى يوم القيامة انتهى ويدل على ان
القبر مكان الميت من حين موته الى القيامة وهذا المعنى هو الذي سمعت عن العلامة المجلسي ره
اشبه من ان المراد بالقبر في اكثر الاخبار ما يكون الروح فيه في عالم البرزخ ولكن الظاهر اتحاده
مع ما مر من انه اول منزل من منازل الاخرة فان ما بين الموت والقيامة منزل واحد وهو المنزل
الاول من منازل الاخرة والمنزل الثاني هو القيامة من اول البعث من القبور الى دخول الجنة او
النار والمنزل الثالث هو الجنة او النار ثم الامور الموعودة في المنزل الاول من السؤال وغيره
يمكن ان يحصل بعد الموت بفاصلة لكن بعد الغسل والكفن والدفن فان الظاهر من الاخبار ان السؤال
والضغطة وغيرهما يكون بعد دفنه ويمكن ان يحصل بعد الموت من غير فاصلة كما لا يبعد ذلك فيمن
خسفته الارض او مات في وهدة وبقي من غير تغسيل ولا دفن وفيمن يوضع في مكان لان ينقل
الى احد المشاهد المشرفة احتمالان ولكن لا الجاء من العاجز المسكين من هولاء الخائفين و
ملجاء الهاربين تقتضي ان يكون من الاسبقين الغابرين قال ثم في الزيارة الجامعة فاز من تمسك
بكم وامن من لجاء اليكم اللهم اجعلنا من المتمسكين بهم واللاجئين اليهم صلوات الله وسلامه
عليهم ثم لما سؤال القبر فهو حق لا مرية فيه وعن الصدوق في رسالة العقايد اعتقادنا
في المسالة في القبر انها حق لابد منها وعن شارح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقية سؤال
منكر ونكير في القبر واخبار نابه متظافرة بل متواترة ولكن في كثير منها ان لا اسال في القبر الا
من محض الايمان محضا او من محض الكفر محضا وفي الجار ان مقتضى قواعد العدلية وظواهر النصوص
الماضية والاتية انما المسئول في القبر المكلفون الكاملون لا الاطفال والمجانين والمستضعفون

واما الانبياء والائمة وان كان المفهوم من فحوى عدم سؤال من لقن وامثالهم وعدم ابتلائهم
بسؤال وهو مضبوط على بعض محتملاته وعدم ما يدل على رفعة شأنهم عدم السؤال عنهم لكن لما
لم نجد فيه نصا صريحا فالاولى عدم التعرض له نفيا واثباتا ولذا لم يتعرض له علماؤنا رضوان الله
عليهم وعن صاحب المجلى ايضا انه بعد نقل اختلاف اهل السنة مع الائمة سلام الله عليهم
مستفيدون من هذه الاحكام ثم من يأتي القبر اولا للسؤال هو رومان فتان القبور كما صرح
به غير واحد من اجلة علمائنا الاخيار ويأتي كيفيته في شرح الحديث الحادي والثلثين الاتي ثم
ثم اذا فرغ رومان يأتي منكر ونكير وهما اسمان للملكين كما هو ظاهر كثير من الاخبار وعن الجبائي
وابنه والبلخي انكار تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند
تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الكافر وقيل سمي ملكا الكافر ناكرا ونكيرا وملكا المؤمن
مبشرا وبشيرا وكيف كان فهما يسئلان الميت بعد رد الروح الى بدنه كلا او بعضا على اختلاف
في ظاهر الاخبار ويسئلانه عن امور اختلف الاخبار فيها ايضا زيادة ونقصانا والكل حق
ولعل الاختلاف بالاجمال والتفصيل فيكون في الاقل اكتفى بما في الاكثر او بالنسبة الى المسؤولين
فبعضهم يسئل اكثر وبعضهم اقل واستبعاد بعض الجهال لسؤال القبر وسائر ما ورد من الثواب و
العقاب استنادا الى ان الميت جماد وانا لا نشاهد فيه اثرا شيئا من ذلك مما لا ينبغي الالتفات
اليه مع ان تمام ما يأتي ما يبطل استبعادهم جدا اذ ليعلم ثواب القبر وعقابه وهو ايضا مما لا ريب
فيه وقد اتفقت عليه الامة سلفا وخلفا كما صرح به في البحار قال وقال به اكثر اهل الملل ولم ينكره
من المسلمين الا شرذمة قليلة لا عبرة بهم وقد انعقد الاجماع على خلافهم سابقا ولاحقا والاحاديث
الواردة فيه من طرق العامة والخاصة متواترة المضمون وكذا ابقاء النفوس بعد خراب الابدان مذهب
اكثر العقلاء من المليين والفلاسفة ولم ينكره الا فرقة قليلة كالقائلين بان النفس هي المزاج

وامثالهم

وامثالهم ممن لا يعبأ بهم ولا بكلامهم وقد عرفت ما يدل عليه من الاخبار الجلية وقد اقيمت عليه
البراهين العقلية الى اخر ما ذكره ره وقال ره قبل ذلك اعلم ان الذي ظهر من الايات الكثيرة و
الاخبار المستفيضة والبراهين القاطعة هو ان النفس باقية بعد الموت اما معذبة ان كان
ممن محض الكفر او منعمة ممن محض الايمان او يلهى عنه ان كان من المستضعفين ويرد اليه الحيوة
في القبر اما كاملا او الى بعض بدنه كما مر في بعض الاخبار ويسئل بعضهم عن بعض العقائد وبعض
الاعمال ويثاب ويعاقب بحسب ذلك وتضغط اجساد بعضهم وانما السؤال والضغطة
في الاجساد الاصلية وقد يرتفعان عن بعض المؤمنين كمن لقن او مات في ليلة الجمعة او يومها
ثم تتعلق الروح بالاجساد المثالية اللطيفة الشبيهة باجسام الجن والملائكة المضاهية في الصورة
للابدان الاصلية فينعم ويعذب فيها ولا يبعد ان يصل اليه الالام ببعض ما يقع على الابدان
الاصلية لسبق تعلقه بها وبذلك يستقيم جميع ما ورد في ثواب القبر وعذابه واتساع القبر وضيقه
وحركة الروح وطيرانه في الهواء وزيارته لاهله ورؤية الائمة باشكالهم ومشاهدة اعدائهم معذبين
وسائر ما ورد في امثال ذلك فالمراد بالقبر في اكثر الاخبار ما يكون الروح فيه في عالم البرزخ و
على هذا يمكن القول بتجسم الروح ايضا بدون الاجساد المثالية لكن مع ورود الاجساد المثالية
في الاخبار المعتبرة لا محيص عن القول بها وليس هذا من التناسخ الباطل في شيء كيف وقد قال به كثير
من المسلمين كشيخنا المفيد وغيره من علمائنا المتكلمين والمحدثين بل لا يبعد القول بتعلق الروح
بالاجساد المثالية عند النوم ايضا كما يشهد به ما يرى في المنام وقد وقع في الاخبار تشبيه حال البرزخ
وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يشاهد فيها بل يمكن ان يكون للنفوس القوية العالية اجساد مثالية
كثيرة كالائمة صلوات الله عليهم حتى لا نحتاج الى بعض التأويلات في حضورهم عند كل ميت وسائر
غرائب احوالهم من عروجهم الى السموات كل ليلة جمعة وغير ذلك مما يجيء من الاخبار وقد قال

عن الشيخ البهائي انه قال قد يتوهم ان القول بتعلق الارواح بعد مفارقة ابدانها العنصرية
باشباح اخر كما دلت عليه الاحاديث قول بالتناسخ وهذا توهم سخيف لان التناسخ الذي اطبق
المسلمون على بطلانه هو تعلق الارواح بعد خراب اجسادها باجسام اخر في هذا العالم اما
عنصرية كما زعم بعضهم وينقسم الى النسخ والمسخ والفسخ والرسخ او فلكية ابتداء او بعد ترددها
في الابدان العنصرية على اختلاف آراء التناسخية الفاسدة المفصلة في محلها واما القول بتعلقها في عالم
اخر بابدان مثالية مدة البرزخ الى ان تقوم قيامتها الكبرى فتعود الى ابدانها الاولية باذن مبدعها
اما بجمع اجزائها المتشتتة او بايجادها من كتم العدم كما انشاها اول مرة فليس من التناسخ في
شيء وان سميته تناسخا فلا مشاحة في التسمية اذا اختلف المسمى وليس انكارنا على التناسخية و
حكمنا بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدنها الى اخر فان المعاد الجسماني كذلك عند كثير من
اهل الاسلام بل بقولهم بقدم النفوس وترددها في اجسام هذا العالم وانكارهم المعاد الجسماني
في النشاة الاخروية قال الفخر الرازي في نهاية العقول ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها
الى الابدان لا في هذا العالم والتناسخية يقولون بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار وانما كفروا من اجل هذا الانكار انتهى كلامه ملخصا فقد ظهر البون البعيد
بين القولين انتهى كلامه زاد الله اكرامه واقول من الاخبار المعتبرة الواردة في الاجساد المثالية ما في
الكافي عن ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله قال قلت له جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين
في حواصل طيور خضر حول العرش فقال لا المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه في حوصلة طير لكن في
ابدان كابدانهم وفي اخرى في قالب كقالبه في الدنيا فياكلون ويشربون وما ورد في ثواب القبر و
عقابه ان بعد السؤال عن المؤمن وجوابه ينادي مناد من السماء صدق عبدي افرشوا له في قبره
من الجنة وافتحوا له في قبره بابا الى الجنة والبسوه من ثياب الجنة حتى ياتينا وما عندنا خير له

سلط

يسلط الله عليه في قبره تسعة وتسعين تنينا فينهشن لحمه ويكسرن عظمه يترددن عليه كذلك
الى يوم البعث لو ان تنينا منها نفخ في الارض لم تنبت زرعا قال شيخنا البهائي في وجه تخصيص
العدد المذكور انه قال بعض اصحاب الحال لعل عدد هذه الحيات بعدد الصفات
المذمومة من الكبر والرياء والحسد وغيرها فانها بعينها تنقلب حيات في تلك النشاة كما
نقل عنه العلامة المجلسي ره في البحار ثم قال ولبعض اصحاب الحديث وجه ظاهري اقناعي
محصله انه ورد في الحديث ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ومعنى
احصائها الاذعان باتصافه تعالى بها وروى الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة
واحدة بين الجن والانس والبهائم واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده فيتبين من الحديث
الاول انه سبحانه بين لعباده معالم معرفته بهذه الاسماء التسعة والتسعين ومن الحديث الثاني
ان لهم عنده في النشاة الاخروية تسعة وتسعين رحمة وحيث ان الكافر لم يعرف الله سبحانه بشيء
من تلك الاسماء جعل له في مقابل كل اسم رحمة تنينا ينهشه في قبره هذا حاصل كلامه وهو كما
ترى انتهى كلام البحار واقول لا يخفى ان هذا الوجه ادق واحسن من الوجه الاول اذ في الاول بعض
سؤال ان مقتضى الحديث على ذلك الوجه ان يكون لكل من الكفار تسعة وتسعين
صفة مذمومة وهو غير ظاهر ولا يبين بخلاف الوجه الثاني اذ يبين فيه ذلك حيث ان محصله
ان الكافر منكر لجميع الاسماء التسعة والتسعين في الحقيقة وان كان في الظاهر معترفا بها كلا
او بعضا فان هذا الاعتراف غير نافع كما ان قوله لا اله الا الله غير نافع له ولا ينجيه من العذاب مع ما
ورد من ان من قال لا اله الا الله دخل الجنة او امن من العذاب ونحو ذلك فاذا كانت الاسماء
الكاملة تسعة وتسعين وكان الكافر منكر الكل منها سلط الله عليه بانكار كل واحد تنينا وهذا
وجه حسن تم الكلام ح في ان كون اسمائه تعالى بهذا العدد وجه ماذا وهو كلام اخر ثم لا يخفى ان

ان ما ذكره هذا البعض في معنى الاحصاء وان كان حسنا الا ان الاظهر عندي في معنى احصاء
تلك الاسماء احصاء الشخص اياها في ذاته بمعنى جعل نفسه متصفة بتلك الصفات متخلقة ومظهرا
لها والله العالم ولنرجع الى ما قصدنا بيانه وهو ان ثواب القبر وعقابه هو ما سمعت ومما نطقت
به الاخبار وليس من الامور الموهومة والمتخيلة على ما عن بعض ويظهر من العرشية ايضا حيث قال
في بيان الامر الباقي من اجزاء الانسان والاشارة الى عذاب القبر ان البرهان دل على بقاء القوة
الخيالية التي هي متصلة الذات من هذا البدن وهي اخر هذه النشأة الاولى واول النشأة الاخرة
فالنفس متى فارقت البدن وحملت القوة المذكورة معها ظلما ان تدرك امورا جسمانية محسوسة و
تشاهدها بحسها الباطن الجامع للمحسوسات الذي هو اصل الحواس كما علمت فتتصور بدنها الشخصي
الذي كان في الدنيا ومات عليها فتتصور ذاتها القبر بانضا لها بالبدن عين الانسان المقبور
الذي مات على صورته فيجد بدنه مقبورا ويدرك الالام الواصلة اليه على سبيل العقوبات
الحسية على ما وردت به الشريعة الحقة فهذا عذاب القبر وان تتصور ذاتها على صورة ملائمة ونفسانية من
الامور الموعودة فهذا ثواب القبر والى الاشارة بقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران انتهى وهو بظاهره مخالف لما نطق به الكتاب والسنة قال الشيخ الاجل ان ما ذكره مولانا
ماخوذ من الشريعة الحقة لا يصح الا اذا اراد بالشريعة الحقة شريعة الصوفية من الاباحية والفلسفية
التي يقولون فيها اصحابها ان النعيم بجميع انواعه والعذاب بجميع انواعه راجع الى النفوس وانها امور
عقلية كما يظهر من كلام المصنف وان اسباب السعادة منحصرة في حصول الحكمة النظرية لانها هي سعادة
النفوس والجهل به هو شقاوة النفوس وكل ما ذكره هو ولولا ذلك خلاف الشريعة الحقة نسأل الله
الهداية الى سواء السبيل فانه خير هاد ودليل الحديث السابع والعشرون في النفختين وما يقع
بعد كل منهما في البحار عن علي بن ابراهيم في تفسير قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن

في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون انه روى باسناده عن ثوير بن
ابي فاختة عن علي بن الحسين ع قال سئل عن النفختين كم بينهما قال ما شاء الله فقيل له فاخبرني يا ابن
رسول الله كيف ينفخ فيه فقال اما النفخة الاولى فان الله يامر اسرافيل فيهبط الى الدنيا ومعه صور
وللصور رأس واحد وطرفان وبين طرف كل رأس منهما ما بين السماء والارض قال فاذا رأت
الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الدنيا ومعه الصور قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض قال
فينفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض فلا يبقى في الارض ذو روح الا صعق
ومات ويخرج الصوت من الطرف الذي يلي السموات فلا يبقى في السموات ذو روح الا صعق
ومات الا اسرافيل قال فيقول الله لاسرافيل يا اسرافيل مت فيموت اسرافيل فيمكثون في ذلك ما شاء
الله ثم يأمر الله السموات فتمور ويأمر الجبال فتسير وهو قوله يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا
وتبدل الارض غير الارض يعني بارض لم يكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات
كما دحاها اول مرة ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلا بعظمته وقدرته قال فعند ذلك
ينادي الجبار جل جلاله بصوت له جهوري يسمع اقطار السموات والارضين لمن الملك فلا يجيبه مجيب
فعند ذلك يقول الجبار عز وجل مجيبا لنفسه لله الواحد القهار وانا قهرت الخلائق كلهم وامتهم اني
انا الله لا اله الا انا وحدي لا شريك لي ولا وزير وانا خلقت خلقي بيدي وانا امتهم بمشيتي وانا
احييهم بقدرتي قال فينفخ الجبار نفخة في الصور فيخرج الصوت من احد الطرفين الذي يلي السموات
فلا يبقى في السموات احد الا حيي وقام كما كان ويعود حملة العرش ويحضر الجنة والنار ويحشر الخلائق
للحساب قال الراوي فرأيت علي بن الحسين صلوات الله عليهما يبكي عند ذلك بكاء شديدا بيان الصور
يكون الولوج من نور النفخة اسرافيل كما عن النبي قال الشيخ الاجل المراد به قلب الانسان الكبير
وهو المنفوخ به لانه النفخة او لانه نفخ فيه قال تعالى ونفخ في الصور ويخرج منه على الارواح ويكون هيئته

كهيئة قلب الانسان الصغير الجسم الصنوبري الذي في صدر الانسان فيكون احد جانبيه اضيق
والاخر اوسع واما الطرفان فهما اذنا القلب الى جهة اهل السموات والبرزخ الى جهة اهل الارض
وكذ فينفخ فيه نفخة في الصور كما قال الله النفخة نفختان نفخة جذب بان يجذب النفس فيخرج الى الجوف
ونفخة دفع بان يدفع النفس من الجوف الى الفضاء واسرافيل ينفخ في الصور نفختين فاذا نفخ النفخة
الاولى نفخة الصعق وهي نفخة جذب انجذبت كل روح الى ثقبها وتفككت اركانها وبطلت تراكيبها
كما قال امير المؤمنين في حديث الاعرابي في وصف النفس الحيوانية وفي التفسير يستر مجاري و منها
اخذت اركان الروح فاول المجاري تلقى صورتها المثالية وشبحها وفي الثانية جسمها الهبائية
وهي كالحصة المأخوذة من الخشب لعمل السرير قبل تقطيعه وفي الثالث طبعها وفي الرابع صورتها
الجوهرية وفي الخامس دقيقتها الرجعية وفي السادس معناها العقلي فاذا نفخ النفخة الثانية نفخة
البعث والنشور وهي نفخة دفع تركبت اركان الروح كما تفككت فتم الحقيقة الاولى وهي النور والفؤاد
والوجود الذي هو المادة على العقل في مخزنه وهو قائم تحت ظل الشجرة البيضاء فتعلق به ثم على
الروح وهي قائمة تحت ظل الشجرة الصفراء ثم على النفس وهي قائمة تحت ظل الشجرة الخضراء فتعلق بها
ثم على الطبيعة وهي قائمة تحت ... الياقوت فتعلق بها ثم على الهباء الجوهري فتعلق بها ثم على الصورة
في الاظلة الشبحية فتعلق بها فتنزل بما تعلقت بها الى الطينة الشخص وهي ما تبقى منه مستديرة في
قبره كما في الكافي عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال سئل عن الميت يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى
لحم ولا عظم الا الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول
مرة انتهى فان هذه الطينة هي الجسد الاصلي الذي تركب من عناصر عالم الهورقليا واختلطت في نزولها
الى هذه الدار بالاعراض وبعد الموت بقي في الحلق مستديرة قال ره ان تلك الاجزاء وان تفرقت
في بطون السباع او غيرها فانما بعد تخليصها من الاعراض الغريبة تستقر في قبرها اعني الموضع الذي

اخذت

اخذت عنه بنية التي خرجت بلطف ابيه وامه عند تخلقه ومعنى استدارتها هو ان يكون تلك
الاجزاء منتظمة مرتبة في ذلك الموضع بان يكون اجزاء الراس فوق اجزاء الرقبة مرتبة واجزاء الرقبة
فوق اجزاء الصدر وهكذا او عجب الذنب لما عن النبي ص ان الجسد يبلى الا عجب الذنب فانه لا يبلى
حتى يخلق منه كما خلق اول مرة ان صحت الرواية كناية عن هذه الطينة التي يقال لها الهيولى ايضا
لا عن غيرها مما قيل في المقام سمي بذلك لانه متأخر عن الانسان فان معناه اللغوي العظم الناتئ
عن المقعدة المسمى بالعصعص ولعل هذا المعنى اللغوي يكون مرادا لما روي عن النبي ص ايضا
انه قال اخر ما يبلى عجب الذنب حيث يدل على فنائه وان كان اصلا يركب الجسد عليه كخوخي
السفينة يبنى عليه السفينة وكيف كان فتلك الجسمية التي تعلقت بها في القبر فتدخل في الجسد
الذي صنع بعد تصفيته عن الاعراض صبغة بقاء وقد قام وتخلع بالاتحاد اشتياق ودوقانه
بحيث لا تنفك عنها ابدا فتخرج تلك الاجساد عن قبورها تصعد اعمالها العود الى ارواحها اليها
ورد المحشر قال تعالى ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون اذا عرفت كيفية النفخ وغيره من كلام الشيخ
الى بعض ما اشير اليه في هذا الحديث الشريف من امور اخر يفهمها ذائقه وغالب ما نذكره ملتقط
على وجه الاختصار مما بينه ره ولو في مواضع كما ان كثيرا مما مر ويأتي عنه ره كذلك فنقول قال ره
واما قال علي بن الحسين ع فيخرج الصوت يعني مع ان النفخة نفخة جذب لان النفس المجذوب لا يحس
بصوته الا ما كان خارج القرن فيموت اهل الارض اي لانهم اقرب من اهل البلد ثم يموت اهل السماء
الدنيا وهكذا جميع اهل السموات على الترتيب ثم الملائكة الحجب فبهذه النفخة التي هي نفخة الجذب جمع
كل شيء الى اصله فبطل المركبات فتمور السماء مورا اي تضطرب يعني يذهب منها ما اختلط بها من غيرها
من اعراض الدنيا والبرزخ ويرجع اليها ما اختلط منها بسائر الحيوانات من النفوس والاجزاء وتسير
الجبال سيرا اي تنبسط وتبدل الارض غير الارض كما قلنا في قوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها وذلك لان

در اصل الذنب عجب ...

الارض خلقت منها فيه شقاوة فتكشف بالذنوب بني ادم فاذا اصعبت ولحقت الذنوب واعراضها باهلها
عادت على صفائها كما خلقت اول مرة ولعل كما يتوهم ان الارض المعادة غير الارض وانما تعاد هذه صورتها
فانخطاؤه قوله كما دحاها اي بسطها اول مرة صحيح فان المعاد هو هذه الارض لا بما هي المدحوة اول
مرة وقوله وتجديد عرشه على الماء نور ربما بيانه تعالى اذا ابطل الاسباب فكما لم يبطل دينه وذكره ويكون النور
برح الماء الذي جعل منه كل شيء حي امن وجهه الذي لا يفنى وهو محمد واهل بيته الطاهرين فانهم
هم الذين عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون هكذا قال جعفر بن
محمد وقوله ثم بعد ذلك ينادي الجبار له ورد عنهم انهم هم القائلون بامر الله لمن الملك اليوم وانهم
هم المجيبون بقولهم لله الواحد القهار وكون النداء بصوت جهوري اي غاية الكناية عن شدة ظهور الملك
والسلطنة وقوله فلا يبقى في السموات احد الا حيي قام له وهذا هو القيامة الكبرى فان القيامة قيامتان
صغرى وكبرى وهذه كبراهما واما الصغرى فلها اطلاقان احدهما ما عن النبي صلعم من مات فقد قامت
قيامته فان من مات باختياره بان مات نفسه كما امره الله فقد قامت قيامته وبادرت موتوا قبل حياته
الى القبر وبرزت جبال الاماته وشهواته وقام قائم عقله حتى يملأ ارض جسده قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما وكذا من مات في هيئة الدنيا وخرجت روحه من جسده فقد قامت قيامته وعرف ما هو عليه
من خير او شر وهذا يجري في طائفتين من محض الايمان ومن محض الكفر فان ملك الموت يقول للاول اما
ما كنت تخوفه فقد امنك الله منه واما ما كنت ترجوه فقد ادركته ويقول للثاني ابشر يا عدو الله بسخط
الله تعالى وعذابه واما الطائفة الثالثة وهم الذين لم يمحضوا الايمان من المؤمنين ولا الكفر من الكافرين
فهؤلاء يلهى عنهم وهم موقوفون لامر الله فمجمل قوله على غير هذه الطائفة وثانيهما ما هو المعروف عند
اهل البيت وهو قيام القائم من آل محمد ورجعتهم الى الدنيا وخروج الحسين وهذه القيامة وكذا الكبرى
لهما ميعاد عند الله وهو تعالى عالم بهما ولا يعلمها الا الراسخون في العلم عليهم السلام لانه خلاف في جملة

من

من الايات والاخبار ظاهرة في الثاني وقوله ويحشر الخلائق للحساب المراد به اما حشر الناس او الاعم
منه ومن الحيوانات اذ جميع ما يتعلق به الايجاد من الحيوان والنبات والجماد وغيرها من الجواهر والاعراض
وكيف كان فلا بد في اثبات العموم من دليل اخر غير هذا الخبر لعدم صراحته مع اختلاف الناس فيه
فان المحكي عن اهل الملل اتفاقهم على ان بعد هذه الدار لا بد من البعث لكل مكلف في دار الجزاء ولكنهم
اختلفوا في المكلف اما الانسان فهو مكلف اتفاقا باعتبار نفسه واما جسده فمن اثبت له شعورا و
ادراكا حكم باعادته ومن لم يثبت له ذلك حكم بعضهم باعادته تبعا لحكم الوحي وبعضهم بعدم اعادته
اصلا وبعضهم باعادة بعض اجزائه التي يصير بها الشخص هو لا باعادته وكذلك نقل الاتفاق على حشر الجن والشياطين
والملائكة ايضا ولكن في بعض الاخبار ان الحساب على نوع كامل من الجن قريب من الانسان فعن خصال الشيخ
الصدوق عن النبي صلعم قال خلق الله الجن خمسة اصناف صنف حيات وصنف عقارب وصنف حشرات
الارض وصنف كالريح في الهواء وصنف كبني ادم عليهم الحساب والعقاب انتهى وفي حشر غير ما ذكر من
انواع الحيوان وغيره خلاف وكانه مبني على الخلاف في تكليفها المبني على الخلاف في ان لها شعورا
وغيره ام لا والذي يقتضيه العقل والنقل من الايات والاخبار القريبة من التواتر لو لم يكن متواترة ان
كل شيء له ادراك وغيره وتكليف بحسب درجته من الوجود وهذا وان كان يقتضي ان يكون عليه الحساب و
الثواب والعقاب الا ان كون ذلك في دار اخرى غير تام اذ لا دليل عليه من العقل واما النقل فالاخبار
الدالة على حشر الوحوش عموما وخصوصا وكون بعضها مما يكون في الجنة كثيرة على ما صرح به العلامة المجلسي
في البحار ثم قال وروى الصدوق في الفقيه ان النبي صلعم ابصر ناقة معقولة وعليها جهازها فقال اين صاحبها
مروه فليستعد غدا للخصومة وروي فيه ايضا عن الصادق عليه السلام انه قال اي بعير حج عليه ثلاث سنين يجعل من
نعم الجنة وروي سبع سنين وقد روي عن النبي صلعم استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط والاخبار
من هذا الباب كثيرة ونقل عن الرازي انه قال في تفسير قوله تعالى واذا الوحوش حشرت قال قتادة يحشر كل شيء

حتى الذباب للقصاص وقالت المعتزلة ان الله تعالى يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوضها على الآلام
التي وصلت اليها في الدنيا بالموت او القتل ونحو ذلك فاذا عوضت عن تلك الآلام فان شاء الله ان
يبقي بعضها في الجنة اذا كان مستحسنا فعل وان شاء ان يفنيه افناه على ما جاء به الخبر واما اصحابنا فعندهم
انه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق ولكن الله تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء
ثم يقال لها موتي فتموت انتهى وقد ادعى ان الاقتصاص للجماء من القرناء يوم القيمة مما تواتر
معناه بين المسلمين وفي الكتاب المجيد انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقد عبد
من دون الله هبل وهو حجر منحوت ويوضع يوم القيمة في جهنم لانه رضي بان يعبد من دون الله
والا لما عذبه العدل الحكيم وقد وردت الاخبار ايضا في حشر الامكنة والازمنة من الشهور و
الليالي والايام والساعات لتشهد على اعمال العباد ولم اقف من النقل الا على ما دل على
عموم الحشر في دار اخرى واي مانع من ان يكون جزاء بعض المكلفين من النبات والجماد في هذه
الدار وقد صرح الشيخ الاجل بان كل شيء مخلوق مكلف والا لما خلق وكل مكلف يحشر الى ربه
في احد الاوقات الاربعة اما في الدنيا او في البرزخ او في الرجعة او في القيمة لان يوم الحشر
يوم المجازاة على الاعمال فاذا كان شيء مجازاته في الدنيا جوزي فيها كما روي عنهم ع ما معناه انه
سئل انه قد يكون في بعض الشجرة حبا اسود كالرماد ما اصل هذا فقال ان تلك الشجرة تركت ذكر الله
سبحانه ذلك اليوم فارسل عليها ملكا فضربها بمنقاره فافسدها وليس لها يوم مجازاة وحشر يحشر
فيه الى ربها غير ذلك اليوم نعم لو كان لها ربط بانسان حشرت يوم القيمة لمجازات ذلك الانسان انتهى
ملخصا وقال صاحب العرشية في بيان ان باقي الحيوانات لها حشر الا ما هذه عبارته قد اشرنا
الى ان لكل جوهر طبيعي حركة ذاتية وخلقا وبعثا وبداية وعودا وان العالم الاسفل ينتهي الى الطبايع غاياتها
ذاتية كما انتهى اليها مباديه ذاتية وعود كل شيء الى ما بدئ منه فعود الاجسام الى القوى وعود

القوى الى النفوس وعود النفوس الى الارواح وعود الكل الى الله تعالى كما قال الا الى الله تصير الامور
وقوله وكل اليه راجعون فمن علم من اين مجيئه علم الى اين ذهابه لكن الكلام انما هو في بعث الشخص
الجزئي بعينه بقاء بعينه ونشره وحشره الجامع للنشأتين قال وهذا في الانسان امر محقق وفصل في غيره
من الحيوانات بان ما يكون له نفس متخيلة متذكرة فوق النفس الحساسة فهو باق بعد الموت محشور
الى بعض البرازخ غير معطل عن مجازاة لان العناية تابى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال واما سائر
النفوس الحساسة لا المتخيلة المتذكرة فتحشر القوى النفسانية الى الصقع بما فوقها كما ذكره معلم
الفلاسفة في كتابه في معرفة الربوبية وكذلك النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او يبست كما ذكره بعض
العرفاء انتهى وقد نشير ان قوله لكل جوهر الخ وان كان صحيحا الا انه لا اختصاص لذلك بالجوهر بل الموجودات كلها
على نمط واحد فان كل سافل فيه ما في العالي وان كان بنحو ضعيف وعود الاجسام الى القوى صحيح
ان اراد بعودها اليها نحو عود كل سافل الى عاليه وهو خلوصه عن الاعراض وصفاؤه بحيث يحكي
العالي ويفعل افعاله كالحديدة المحماة لا انه يصير عينه واما ما اختاره من التفصيل فاورد على الشيخ
الاجل بان كل حيوان له تخيلات وتصورات واي حيوان لا يميز طعامه عما يشابهه لونه بل قيل انها تدرك
الكليات وان لها نفوسا ناطقة وهو كما لا يخفى من فاضل اصحاب النفوس الناطقة ولكن نفوسها
الناطقة بحسب رتبتها من الوجود ناقصة ضعيفة فاذا حصل لها ضميما واظهر ثانيا للاحكام الانسانية
كما يكون لبعض الحيوانات بل لبعض الجمادات والنباتات ايضا عند صاحب المعجزة ع فكل موجود
من انواع الحيوان وغيره فغير مستكمل وما ذكره من ان العناية تابى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال
جار في الكل والقول بان بعضها باق بعد الموت وبعضها فان غير موجه فان كل الاشياء فانية وكلها
وجهها باقية من غير تفصيل في ذلك كل شيء هالك الا وجهه ع فكل شيء راجع الى ما منه بدئ
الا ان الرجوع في بعضها رجوع مجاورة وهو كل شيء بدئ له الاصول الكلية من الانسان وغيره لانه

لا بد ان يصير منهيا او في بعضها رجوع مما رجه وهو كل شيء الحفاظ عن تلك الرتبة فانه راجع الى مبدئه رجوع مما رجه منه ناو لمبدئه لا النفس وعدم عود المادة وعود المجاور في كلام مولانا امير المؤمنين في الحديث الثاني عشر فارجع اليه

الحديث الثامن والعشرون في بيان المعاد الذي يعبر عنه في الكتاب والسنة بالبعث والحشر ايضا واثبات ان الروح والبدن يعادان جميعا في المعاد في باب الثالث

عن الخصال عن ربعي بن حراش عن علي ع قال قال رسول الله لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربعة حتى يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واني رسول الله بعثني بالحق وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت وحتى يؤمن بالقدر **بيان** الظاهر ان المراد من الايمان بالقدر هو التصديق بان كل ما يقع في العالم انما يكون بتقدير من الله تعالى وعدم تحقق الايمان بدون هذا التصديق مما ينطق به جملة من الاخبار منها ما عن الصادق ع لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة منهن فقد كفر وقد مر في الحديث السابع وتاليه ما لعله يتعلق في هذا المقام فراجع واما عدم تحقق الايمان بدون الشهادتين فظاهر لا خفاء فيه واما عدم تحققه بدون التصديق بالبعث الذي نحن بصدد بيانه هنا ايضا فمما لا يشتبه فيه احد من البين ان من لم يصدق بعود النفس وكذا بعود البدن ليس بمؤمن ولا مسلم والمقصود هنا بيان لزوم عودهما جميعا فنقول اما عود النفس فقد نقل اتفاق المتشرعين من الاولين والاخرين عليه والادلة النقلية من الكتاب والسنة المتواترة القطعية بل الضرورية ناطقة به وقد استدل عليه من طريق العقل ايضا بان التكاليف متوجهة الى النفس لما اودع فيها من الحجج والتمييز ومعرفة الخير والشر والتمكين من فعل الطاعات والمعاصي فيجب ان تعاد لتجازى بما فعلته من خير او شر ولا يصير ما فعلته من الشاق عبثا وما ارتكبته من الظلم والعصيان عن التكاليف خاليا واما عود البدن فما لا دليل عليه من العقل واما الدليل عليه من الشرع من الكتاب والسنة المتواترة

واجماع المسلمين بل جميع اهل الشرائع وقال الشيخ الاجل لا وجه لمنع دلالة العقل بل العقل يدل على ذلك بعين ما دل على عود النفس اذ الوجود الفائض من فضل الله سبحانه في كل مرتبة له شعور ويقين واختيار غاية الامر ان هذه الامور في الجسم اضعف منها في الروح والاعمال الدنيوية التي يثاب عليها او يعاقب صادرة من الروح مع الجسد فلو اثيب الروح خاصة على ما وقع منه ومن الجسد لكان العامل قد نقص من اجره وهو خلاف مقتضى العدل وقد قال سبحانه وما التناهم من عملهم من شيء واني لا اضيع عمل عامل منكم ثم ان صاحب العرشية قد مهد فيها اصولا يستعين بها كشف الحجاب عن كيفية حشر الاجساد وفرع عليها جملة من مسائل المعاد ونحن نشير اليها والى ما فرع عليها ثم نتبعه بذكر ما افاده الشيخ الاجل على وجه الاختصار مما يحكم به العقل وينطق به الايات والاخبار فنقول اما الاصول التي مهدها فالاول منها ان تقوم كل متحصل بصورته لا بمادته وهي عين ماهيته وتمام حقيقته فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته والثاني منها ان تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص مجردا كان او ماديا واما المسمى بالعوارض المشخصة فهي من امارات وجود التشخص ولوازمه لا من مقوماته ويجوز تبدلها مع بقاء التشخص بهويته كالانسان من تبدل اوضاعه وتبدل كمياته وكيفياته وهو هو بعينه والثالث ان الوجود التشخصي يجري ان يشتد وان الهوية الجوهرية مما يشتد ويتحرك في جوهريته حركة واحدة متصلة والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخص الى ان قال وبالجملة كلما كان الوجود اشد واقوى كان اكمل ذاتا واكثر اثارا الا ترى ان نفس الحيوان لكونها اقوى وجودا من النبات والجماد تفعل افاعيلها مع زيادة ونفس الانسان تفعل افاعيلها كلها مع النطق والعقل تفعل الكل بالاشارة والبارى بمحض علمه على كل ما يشاء والرابع ان الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل من الفاعل لاجل استعداد

المواد ومشاركة القوابل حتى قيل يحصل ابتداء بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهات الفاعلية
من غير مشاركة قابل ووضعه واستعداده ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب
ومنه انشاء الصور الخيالية بمحض الارادة فانها قائمة بالنفس لا بغيرها ولكنها الان ضعيفة الوجود
ومن شأنها ان تصير اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصور المادية والخامس ان القوة
الخيالية من الانسان جوهر منفصل الوجود ذاتا وفعلا عن هذا البدن المحسوس فيبقى عند
تلاشيه ويصل اليها سكرات الموت لاستغراقها في هذا البدن وبعد الموت يتصور ذاتها انسانا
على هيئته التي كانت عليها في الدنيا وتتصور بدنها مقبورا والسادس ان جميع ما يدركه
الانسان ليست بامور منفصلة عن ذاته بل المدرك بالذات موجود في ذاته لا في غيره وانما
الحاجة لادراكها الى مشاركة المواد في اول الامر لكونه امرا بالقوة في كونه حساسا فاحتاج الى شرائط
مخصوصة للآلة الادراكية بالقياس الى مادة ما هو المدرك بالعرض وهو الصورة الخارجية المماثلة
لما هو الحاضر عند النفس المدرك بالذات فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرات فكثيرا ما
تشاهد النفس صورة من الشيء في عالمها من غير توسط مادة خارجية كما في المبرسم والنائم ففي
حالة الموت لا مانع من ان تدرك النفس جميع ما تدركه من غير مشاركة مادة خارجية او آلة
بدنية والسابع ان التصورات والاخلاق مما تستتبع آثارا خارجية كحمرة الخجل وصفرة الوجل
وانتشار آلة الوقاع عند تصور الجماع ومن شاهد الرجل الغضبان كيف ينتشر الدم في عروقه
وتشتد حمرة وجهه وتضطرب اعضاؤه ويعمى بصره من ذلك وربما يموت غيظا واما المثال
الذي فرع عليها حتى انه فرع على الاصلين الاولين ان المعاد في يوم المعاد هو هذا الشخص
المحسوس مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضاؤه بسبب ادخال الحرارة الذي هو اول منزل من منازل
تغيير في هذا العالم ومعسكر قواه وجنوده وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتبدل فان العبرة في

بقاء

بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هي بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه
هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته وهويته كما يقال في الطفل عند الشيب انه هو بعينه
فلو زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء فهذا ذاك بعينه من وجه اي من
جهة بقاء نفسه وليس بذاك بعينه من وجه اي من جهة عدم بقاء بدنه ولا يقدح في ذلك تبدل
هذا البدن الدنيوي مضمحل فان وان البدن الاخروي لاهل الجنة نوراني باق حي لذاته ورد
ان بدن الكافر ضرسه كجبل احد وصورته صورة الكلب والخنزير فقد علم ان هذا البدن محشور بعينه
في القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن وذلك بحكم الاول والثاني وهو ان الشيء بصورته
هو ما هو لا بمادته وان بقاء الوجود لشخص لا ينافيه تبدل العوارض ونفس المادة من حيث خصوصيتها
من العوارض وفرع على الثالث ان بعض افراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقربين
الذين لا يلتفتون الى ما سواه والى شيء من لذات الجنة وعلى الرابع ان ما يشاهد في الاخرة من
انواع النعيم او انواع العذاب ليست خارجة عن النفس مباينة لوجودها وانها اقوى تجوهرا من
الصور المادية فليس لاحد ان يسأل عن مكانها ووضعها من هذا العالم لما علمت انها نشأة اخرى
لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار وما ورد ان ارض الجنة الكرسي وسقفها
عرش الرحمن ليس المراد بهما فضاء هذا العالم بل المراد ما هو بحسب مرتبتهما وغيبهما فان الجنة
من داخل حجب السماء وعلى الخامس ان الدار الاخرة محلها ونعيمها غير زائلة وعلى السادس ان
ما يشتهيه الانسان يحضر عنده دفعة بل نفس تصوره نفس حضور ذلك وعلى السابع بان
ما يصل الى الانسان في الاخرة من خير او نار انما يكون في ذاته من باب الاعتقادات والاخلاق
وليست مباديها اشياء مباينة الوجود والوضع له وهذا المجمل ما ذكرته في العرشية واما ما
افاده الشيخ الاجل فيه في شرحها من تطويل فملخصه انه اورد على اصليه الاولين وعلى ما فرع عليهما

ان كل تشخص انما يقوم بنفس مادته وبمثل صورته كما نطق به الكتاب والاخبار ويشهد له الاعتبار
واما ما في الكتاب والاخبار فمنها ما ورد عن الصادق في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب في احتجاج الطبرسي عن جعفر بن عباس
قال شهدت المسجد الحرام وابن ابي العوجاء يسأل ابا عبد الله عن هذه الاية فقال ما
ذنب الغير قال ويحك هي هي وهي غيرها قال فمثل لي في ذلك شيئا من امر الدنيا قال
نعم ارايت لو ان رجلا اخذ لبنة فكسرها ثم ردها في ملبنها فهي هي وهي غيرها واما
الاعتبار فهو ان ركن الشيء الاعظم هو المادة واما الصورة فهي هيئة للمادة وان كانت
هي المشخصة لانها صورة العمل الذي هو صفة المادة فالمعاد هو المادة بصورة عمله
والمواد تتغير بما انصبغت به من العمل والصورة الظاهرة والباطنة هيئة المنصبغ والمبعوث
والمثاب والمعاقب هو المنصبغ لا الصبغ الذي هو الصورة وعلى قوله حتى لو فرض له
بانه لا يعقل ان الصورة صفة والصفة لا توجد ولا تبقى بدون الموصوف ولا تعاد الثواب
والعقاب بدونه على ان هذا المبعوث على اي فرض ممكن وكل ممكن زوج تركيبي حتى ان
الصورة في المرآة انما هي مركبة من مادة هي هيئة صورة المقابل وشعاعها ومن صورة
هي هيئة زجاج المرآة من كبر وبياض وصفاء واستقامة واضدادها فان قال المبعوث
منها نفس الصورة وهو بناء على ان الصورة والمادة اذا لم يتحد بسيط مستقلا قال الرضا
ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده
وعلى قوله في الاصل الثاني ان تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص اي حصة من الوجود
خاصة به بان مراده ان تشخص كل شيء من وجوده لا من مهيته ولا من عوارض ذاتية او خارجية
والاصح ان يقال ان التشخص امور ذاتية وانما هيئات مادية وحلة صورية واركانها هي

كم مادته اي مقدارها من كثرة او قلة وكيفها ووقتها ومكانها ورتبتها وجهتها وسمات هذه
من الوضع والنسبة والاضافة والاذن والاجل والكتاب فهذه ستة وستة انما تألف منها
الصورة التي هي القابلية التي هي الماهية والشيء بما تألف من مادته وصورته المتألفة من
هذه الامور وعلى قوله واما المسمى بالعوارض المشخصة انما هي يسمونها بالعوارض المشخصة
باتفاقهم لانها هي مقومة كما هو المحقق الثابت فان هيئة السرير وصورته هي المقومة لهيئته
اذ بفقدها لا سرير وانما هو خشب ولا تتقوم المادة بدون الصورة كما ان الصورة لا تتقوم
بدون المادة لانها اعراض وصفات الا ان تقومها بالمواد تقوم تحقق وتقوم المواد بها تقوم
ظهور وعلى قوله يجوز تبدل كما انه يجوز تبدل صورة سريرك الى سرير يا مع بقاء سريرك هو بعينه
العينية بل انما يبقى الخشب الصالح للسرير وغيره فلا تتبدل المتشخصات من شيء الى شيء بل اذا ذات
لم تعد ابدا وانما يعود مثلها اليه او الى غيره قال ره وهذا اشكال وهو ان علي بن ابي طالب ع ردت
عليه الشمس مرتين فصلى اداء مع ان الوقت قد مضى ومقتضاه ان تكون الصلوة قضاء وكذلك
في النبي يوشع ورواه الجمهور في قصة سليمان ع ولو كان المطلوب الصلوة قضاء لما سألوا
الله اعادة الشمس اذ لا فائدة فيها وايضا وردت الاخبار بان الله تعالى يحشر يوم القيمة الايام
والليالي والاعراض والحركات وغير ذلك لتشهد للمكلفين او عليهم فاذا ثبت هذا صح قول
المتكلمين من اعادة الصور والجواب ما اشار اليه الصادق ع في اللبنة اذا كسرتها ووضعتها في قالبها
فانها هي هي بمعنى ان مادتها هي الاولى وهي غيرها بمعنى ان صورتها التي هي اثر القالب ذهبت
بعد الكسر فاذا وضعت تلك المادة في ذلك القالب تقدرت باثره كالتقدر الاول وحيث ثبت
ان كل ممكن جوهرا كان او عرضا زوج تركيبي بمعنى ان الايام والليالي وغيرها كلها مركبة من مادة
وصورة فاذا اعيدت اعيدت مادته وصورته فالليالي التي كانت الاولى انما هي من هيئة الغالب

الثابتة اشراق ثان وبالجملة ظهر لمن يعقل ما قلنا ان المبعوث هو المادة وانما هي الشيء مع
الصورة وان الصورة حدود مميزة للمواد فهوية الشخص العينية هي مادته المتعلقة المتلونة
بصورته فان زالت المادة ذهبت صورته اصلا وان زالت الصورة ذهب اختصاص المادة و
ظهر الصلوح الهيولاني بقبول صورة ذلك الشخص وغيره دون كما ابنا هذا من تبدل او ضاع وتبدله
بانه اذا اريد بالوضع ترتيب اجزائه بالنسبة الى الامور الخارجية صح ان تبدله لا يغير نفس الشخص
بل انما يغير اسماء وصفاته فانه اذا استقامت فقرات ظهره وكان رأسه مما يلي السماء سمي قائما واذا
سمي مضطجعا مثلا وكذلك اذا اريد به الحيز الظاهري بالنسبة الى زيد واما اذا اريد الحيز
الحقيقي المساوي لجوهره كما قد قرر الروح المجرد بمعنى عدم خروج شيء من زيد عن المكان الحقيقي
ولا شيء من المكان عن زيد كذلك فانه اذا تبدل لم يكن زيد زيدا وكذلك الكم الحقيقي انه لو كبر
زيد لما بقي الا بذلك الكم بخلاف الكم الظاهري كالسمن والضعف فان هذا لا يغيره وكذلك
الكيفيات والالوان وغيرها فان ظواهرها اذا تبدلت لا تغير الذات لانها لم تقوم صورتها
بهذه الامور الظاهرة بخلاف الحقيقية اذا تبدلت والمشتبهين استدلا على هذه الظواهر
التي لا تقوم بها الاكوان وعلى قوله في التفريع ان المعاد هو هذا الشخص المحسوس مع انه
قد تبدل عليه جميع اجزائه وان العبرة في بقاء البدن الشخصي بوحدة النفس بانه مما لا يخفى
بطلانه على كل عاقل مؤمن بالشريعة سواء جعل المعاد هو ما انتسب الى النفس وان
تغيرت المادة كما ذكره هنا او جعل المعاد هو الموجود بصورته في الدنيا لا بمادته كما هو مقتضى
ما ذكره في الاصل الاول وان كان مراده في المقامين معنى واحد ووجه البطلان ان مع
تبدل المادة يكون الشخص في كل آن جديدا ولا يكون المعاد عودا بل هو بدء ويلزم منه
كون الايجاد بلا فائدة والتكليف مستغربا بلا عوض والخطابات الشرعية لغوا والبعث عبثا

فان قلت

فان قلت انما يلزم ذلك لو قلنا بعدم تعين النفس واما مع تعينها قلت هذا لازم على كل
حال اذ علة تبدل الجسم حدوثه وافتقاره الى المدد والنفس ايضا محدثة مفتقرة فالتجويز على
الجسم يجوز عليها ايضا ومثل القول المذكور في البطلان القول بان المعاد هو الموجود في الدنيا
بمادته وصورته من غير تبديل ولا تغيير وذلك لما دل عليه النقل واتفق عليه المتشرعون من
تغير صور كثير من المعادين فمنهم من يحشر قردا او خنزيرا ومنهم من يحشر كجبل احد وقد دل
العقل ايضا على ما برهن في محله من ان هذه المادة والصورة والتركيب يقتضي عدم الدوام
ابد الابدين وان الخلق كما يعادون كما نزلوا الى الدنيا ولم ينزلوا اليها من عالم الغيب بهذا
التركيب الكثيف وانما الحقتهم هذه الكثافات والاعراض من هذه الدنيا ولا يخرجون منها
بنقص اعراضها وكثافاتها وان لحقتهم احكامها في اعمالهم فاذن القول الحق الذي يشهد به
العقل والنقل ان المعاد هو المادة بهيئة عمل الشخص وهو اللابس للصورة لا نفس الصورة
لان المادة هي الجوهر المباشر للعمل واما الصورة فهي عرض وهيئة للمادة وليست هي المعادة
كما توهم المتوهم وقد سمعت قوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها ولما دل الدليل على عدم التغير في الصور
والمواد معا لامتناع الظلم وجب ان تكون في المواد او الصور وقد اخبر الصادق عن الله تعالى بان
التغير في الصور واما المواد فهي بعينها تعاد وانت خبير بتسلسل اما قول الصادق واما قول
غيره فان قلت لك قائل بان كل ممكن محتاج في بقائه الى المدد والمدد متصل ايضا لا سبيل
فليس شيء من المكان بثابت ثبوتا حقيقيا فيكون الشخص على قولك ايضا في كل آن جديدا
فيلزمك ما الزمته على المتشرع من بطلان فائدة الايجاد وغيره قلت ان الشيء وغيره يجلي
الممكن في تبدله وتغيره كالنهر الجاري المستمد الذي لا ينقص طرفاه فانك كلما اتيته قلت هذا
هو الذي شربت منه في العام الماضي مع ان الماء يتبدل كل آن لكن مكانه لم يتغير فكانت وحدة

الماء ويعتبر باعتبار وحدة مكانه وقوله بان العرض في بقاء البدن الشخصي بوحدة النفس
جار على هذا لان بدن الشخص منه كماء النهر فانه بما هو هو بوحدة مكانه والنهر الاعظم عندنا
كل لبل منا ما ألزمهم بل نحن نقول ان الكل كالنهر المستدير الذي يصب لجزء في اوله ولا
يذهب منه شيء الا عاد اليه بعينه واجزاؤه المتحللة الغائبة تعود اليه بعينها بكسر وينصاغ بما منه و
لا ينصاغ بشيء جديد لم يكن منه حتى يكون مما ذهب منه بخيره وشره بل ينصاغ بشيء جديد كان
قد بلي واضمحل واعادة المبدي له اول مرة فيكون الشخص في كل آن جديدا من حيث الكسر والصوغ
لا من حيث تبدل اجزائه بغيرها فالمعاد هو الاول العامل لاعماله الصالحة او الطالحة بعينه
وبكثرة كرها وصوغها تتناهى الصاعد في علوه الى اعلى الدرجات والنازل في سفله الى
اسفل الدركات فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد وقوله اول منزل من منازل النفس
بانا قد بينا ان هذه النفس التي عنا هي الانسانية الناطقة وبينا ان اول منازلها الطبيعة
النورانية ثم جوهر الهباء الذي اخر المجردات ثم المثال ثم النفس الحيوانية الجسمية الفلكية ثم الروح
البخاري فالروح البخاري اول منزل من منازل الفلكية الجسمية لا الانسانية وبينا ايضا
ان النار المعذبة كالاجسام في التبدل بمعنى الكسر والصوغ وعلى قوله مع انه قد زال عنه كونه بان فيه
ما عرفت من انه مع زوال جميع اجزائه يكون شيئا جديدا فان عذب كان هو غير البدن
العاصي وهل هو الا مثل ان يحدث الله تعالى لروح زيد جسدا من حديد او ذهب على صورته
في الدنيا ويضع الروح فيه ويعذب هذا الجسد لانه يصدق عليه انه جسد زيد فنفي وما
اعيد في الحقيقة والمصنف على مذهبه هذا غير قائل باعادة الاجسام عند اهل البيت لان
المعاد عنده هو الصور وعندهم هو المواد واما الصور فهي هيئة المواد وكيفياتها واعمالها
التي تصف المواد التي هي العاملون بها وعلى قوله ولا يقدح في ذلك آه يعني لا يقدح في تحقق

ما ذكرنا

ما ذكرنا من ان المعاد هو هذا الشخص بعينه كون البدن الدنيوي غير البدن الاخروي
بان غيرا يتهم فما عرفت من انه قول بعدم اعادة الاجسام وعلى قوله لذاته بما به ظاهر فانه
غير محتاج في بقائه الى المدد ولا يحتاج الى ابقائه سبحانه بل انما يحتاج الى ظاهره كما صرح به في
الارواح الغادسة وقد بينا تساوي جميع الممكنات في الحاجة وان الحكم الابدان واحدة
وان تنافت ابدان اهل الدنيا من الاعراض والغرائب الاجنبية وان تماسك ابدان اهل
الجنة من ثم ان تصفية اعمالهم وان تعرى ابدان اهل النار من غرائب خلط اعمالهم كلما احرقت
اعضاؤهم بمقتضى قابلية طبيعة موادهم فرحمها النار بسبب اختلاط الغرائب بها لان النار تفرق
المتفرق وتجمع المجتمع كما برهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم وقال في قوله من يسر كجبل احد ذلك
لما في نفسه وطبيعته من الحرص والطمع فعظم من سعة قلبه مادته لكثرة ما يكتسبه من الغرائب
العارضة كما ترى ان زيدا ربما يسمن جسدا وربما يحف جسدا مع انه لم تزد مادته الاصلية ولم تنقص
والاجزاء الاصلية بقبضها قدرة الفاعل القادر فتلك ذها صغر حجم الشيء كما فعل بعصي السحرة
وحبالهم في عصى موسى ع وكما فعل في صورة السبع المنقوشة على مسند المتوكل حين اكل الساحر
الهندي بامر علي بن محمد الهادي ع ورجع صورة وبسطها قدرة الفاعل ونشرها فعظم حجم الشيء
كما تعظم اجساد اهل الجنة المنعم واجساد اهل النار لازدياد التألم والاصل واحد لا يزيد ولا
ينقص وعلى قوله مع انه بحسب المادة آه بانك قد عرفت ما فيه فلا حاجة الى التكرار وكذا عرفت
حال الاصلين وعرفت ان المادة ليست من العوارض بل هي اقوى اركان تقوم الشيء وكيف يجعل
من العوارض مع انها حقيقة الجسم المتقومة بالفصل ولا شيء يتقوم بالفصل غيرها هذا ملخص
ما اورده على الاصلين الاولين وما يتفرع عليهما وقد اورد على الاصل الثالث بانه
اشارة الى قاعدة المعتزلة من اثبات الحركة الجوهرية ونحن نقول بها لكن لا نقول بان المقتضي

من ذات الجوهر بل المقتضي الاعراض التي هي حدود الماهية والصورة فانما هي الحركة الجوهرية في
مراتب الشدة بتضعيف القوابل وبتنزل في مراتب الضعف بضعفها فحركة الجوهرية التي يترقى
بها او يتنزل حركة انفعالية لا حركة فعلية كما توهم المصنف واتباعه وعلى زعمهم ان بعض افراد
البشر يترقون من درجات ابناء نوعهم بحركات ذواتهم الجوهرية لا باعمالهم ولا بالاعدادات الالهية
وهو باطل فان الحركة الجوهرية انما يتحقق بشرطين احدهما ان يتحرك الجوهر هذه الحركة بشرط
حصول المدد ومحل القبول لا انه بنفسه وثانيهما ان يكون نوعية في مراتب افراد نوعه ولا يتعدى
جميع مراتب افراد النوع فلا يكون احد من المؤمنين نبيا بعمله الا اذا اراد الله سبحانه ان يجعله نبيا
بان يقلب حقيقته فانه على كل شيء قدير وعلى الاصل الرابع بان ابداع الصور والاشكال بالابداع
بمجرد تصور الفاعل غير صحيح لا بمعنى امتناعه بل بمعنى عدم وقوعه اذ لو فعل ما تعددت الصور
ولا حدودها بل لم يحصل منه الا نقطة واحدة اما على فاعلية فلما مر ان الواحد البسيط
لا يصدر عنه الا واحد واما عندنا فلان فعله تعالى تام في الفعلية فلو وقع على شيء من
الاشكال لعلنا لم تعلق بالمثلث دون المربع ان كان لا لمرجح لزم العبث لتساوي نسبته
فعله على جميع الاشياء وان كان لمرجح فان كان من المفعول بطلت دعوى الاختراع المحض
وان كان من الفاعل رجع الى العبث ثم اورد سؤالا محصله ان ما ذكر من الصور والاشكال
كيف يستند الى قابلية المفعول مع ان المفعول لم يكن شيئا قبل القابلية وانما كان شيئا بها
واجاب بما ملخصه ان القابلية والمقبول يجتمعان في التكوين دفعة على جهة التساوق كالكسر
والانكسار وقال ره في الافلاك والكواكب ان الفاعل انما خلقها على ما هي عليه في خلق
امكانها لا على ما فعله ومقتضى عليه والا لما تعددت وما هي عليه كونها مستديرة متحركة
مثلا وكونها افلاكا وكواكب وليس ما هي عليه انها صنع مطلق والا لتجردت عن الصور التي

هي عليه وليس انه اخترع لها صورا لا تقتضيها موادها الا انها خلقت من المادة والصورة و
لم تخلق للمادة الا صورة تقتضيها لكونها صفة لها اي هيئة قبولها الايجاد وقال ره في
الصور الخيالية ان الخيال اذا كان في نفسه قوة نفسانية من عالم الملكوت كان ما ينتزع عنه
من الصور من نوعه وهي صور منتزعة من الامور الخارجية وانما القوة الخيالية كالمرآة
تقابل الشيء فينطبع صورته فيها فان كان الشيء ملكوتيا فظاهر وان كان من الملك انتزعت
صورته الحواس فالقتها الى الحس المشترك وهو يوصلها الى الخيال وكل واحد يترجم ما وصل
اليه بلغته يعني من نوعه وان كان غائبا عن الحواس اخذ الخيال الصورة الخيالية اما من دلالة
اللفظ المسموع او من علم سابق على وقت الاخذ او غير ذلك فالصور الخيالية ليست من انشاء
الخيال وانما هي من انشاء خالق الخيال عز وجل قال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق وهو الصور الخيالية من جملة ما في الصدور واخبر تعالى انه عالم
بها لانه خلقه وذهب بعض الصوفية الى ان عالم الخيال اصل العالم وان الصورة الخيالية اصل
للخارجي والحق ان الوجود الذهني في شان غير علة الموجودات انتزاعي من الخارجي ظلي وفي
علة الموجودات اصل للخارجي وعلى زعمهم بان مرادهم ان انواع النعيم وانواع العذاب ليست بامور
خارجة عن ذات النفس بل هي صفات لها كما قال تعالى سيجزيهم وصفهم فكونها اقوى وجودا
من الصور المادية لان تلك الصور بكلها في الدنيا فانية مضمحلة لا تلحق بالامور الاخروية وما يترتب
وما يحصل الاخرة هي النفس بما فيها من صور المحسوسات لا صورها الظاهرة فانها
لا تصحب النفس الى الاخرة بل الصور الملكوتية المماثلة للمحسوسات فانها باقية في النفس
باقية ببقائها ولهذا تكون ابقى واقوى وجودا من الامور الدنيوية وبالجملة عبارة تشعر بان
الدار الاخرة بجميع ما فيها امور عقلية وليس فيها شيء من عالم الشهادة ولقد خسرت صفقتهم

حيث يجتنبوا طريق الرشاد وتركوا سنن السداد ومناهج الهداة والحق ان البدن المعاد في
القيمة هو بعينه وبمادته وبصورته على ما هو هذا البدن المحسوس في الدنيا هو العامل للطاعات
والمعاصي وان احوال الدنيا وما فيها بعينها هي احوال الاخرة ولذا قال تعالى وما تجزون الا
ما كنتم تعملون وقال انما هي اعمالكم ترد اليكم وانا اذا عرفنا انه قد اجمع العقلاء من اهل العلم
على ان الانسان انطوى فيه العالم الاكبر وعرفنا ان جسمك الان هو جسم الدنيا وهو جسم البرزخ
وهو جسم الاخرة بعينه وانما ينتقل من دار دانية الى دار عالية لانه نزل من العالية الى الدانية
ويرجع الى محله بعينه عرفنا ان ما في الجنة واوضاعها وسمواتها وارضها وجميع ما فيها من الاجسام
مهما كان في الدنيا على نحو ما سبق لك في الاخرة ثم اورد رده على قوله فليس لاحد ان يسال اه بان
للعادين ان يسالوا ولهم ان يجابوا ويبين ذلك وعلى التعليل بانها نشاة اخرى بان المراد من
الاية بعث الاموات واعادة ما فات من الاعظم الرفات والمقصود بيان ايجاد الجنة طورا اخر
مغايرا للصنع الاول ويرده قوله تعالى كما بداكم تعودون ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون
فانه تعالى لامهم على عدم التذكر بالنشاة الاولى للنشاة الاخرى وليس ذلك الا للاتحاد بين
النشاتين واما عدم النسبة بينها في الوضع فليس بشيء لان الظاهر اما انه الباطن او صفته
او معلوله ولا بد في كل من الثلاثة من اعتبار الوضع واما عدم النسبة بينها في المقدار فليس
من جهة التحليل بل لانه لا تزاحم بين ما هو من عالم الغيب وما هو من عالم الشهادة وعلى قوله
ليس المراد بها اه انه ليس بصحيح اذ كان بيان المرتبة والشرف مراد لكن القضايا المكانية مراد ايضا
فان الجنان السبع كل واحدة فوق سماء من السموات السبع والثامن جنة عدن فوق الكرسي
هذا واورد رده على الاصل الخامس بان قوله ينبغي عند ما لا يبقى ظاهره بقاؤها دائما والتركيب
فان النفس كانت قبل تعلقها بالبدن نفسا بالفعل شاعرة مدركة وبعد نزلها الى البدن ذهب شعورها

وبطل تركيبها ثم بعد تعلقها بالبدن رجعت في تحصيل الشعور والادراك شيئا فشيئا فكذلك بعد
فان تركيبها وشعورها يبطل بين النفختين انتهى كلامه وايضا الاشخاص الذين يعيشون من حين ما
الايمان ولا من ما حيي الكفر لا يحاسبون في قبورهم ويبقى ارواحهم بلا شعور وادراك كالمحو
الملقى الى يوم القيمة وقوله وبعد الموت تتصور ذاتها ظاهره ان كونها انسانا متشكلا انما هو
في تصورها واما هي في نفسها فليست كذلك وهو خطا بل هي حين تخرج من بدنها تخرج بصورتها
المثالية التي كانت لها في الدنيا كما يأتي في بيان الجسمين والجسدين وعلى قوله بانه يرى
ان الجنة وما فيها عبارة عن الصور الخيالية وانها عقلية ثابتة مستغنية في بقائها عن المادة
وانها ليست بجسمانية وهو باطل اذ ما في الجنة هو ما في الدنيا من الاجسام والمطاعم والمشارب
وغيرها بعد تصفيتها وتقويتها بحيث تتضاعف ما هناك بالنسبة الى ما في الدنيا في الحسن او
القبح واللذة او الالم بالاف الاف ضعف وتسعمائة ضعف وكل ذلك مما لولا المادة لما اتى وتحمل
كما في الدنيا الا انها هناك لقربها من المبدأ كلما اخذ منها شيء وجد بدله بالكمال من غير فصل
ولذا قال تعالى ولا ممنوعة وقال زدناهم عذابا فوق العذاب وعلى الاصل السادس بانه تقدم
ما يرد عليه وتقدم الكلام عليه وذكره هنا استطرادا اولى وان جعله اصلا ونقول هنا
ايضا ان العقول تدرك تعقلها وتعقلها فعل لها لكن انها فانها قد توجه فتعقل وقد
فلا تعقل ولو كان هو ذاتها لما زالت غافلة لما تعقله لان الذاتيات لا تفارق الذات بل لا
توجد الذات بدونها وكذلك النفوس تحصلها فعل منها والا لما انفك عنها فقوله النسب بامور
منفصلة عن ذاتها ان اراد بها الافعال وبعدم انفصالها قيامها بالذات قيام صدور فحسن
والا فغلط وقوله بل المدرك اه ليس بصحيح بل هو موجود حين يوجد في مرات فعله والمجرد العقل
بما في مرآته عنده خارج الذات والاعراض الذي اشار اليه بقوله وانما الحاجة اه وارد عليه

ولا يندفع بما ذكره من التمحلات التي اكثرها مصادرة ومشاهدة النفس للصور انما هي بانطباعها
الصور في مرآة الخيال كما مر ولا فرق في ذلك بين كون المشاهدة بعد الاعتياد او في
اول الامر فكما انها في اول الامر تحتاج الى التوسط فكذا بعد الاعتياد والتشبيه بالمبرسم و
النائم جار على غير رابه فان المبرسم انما يحصل له الصور لفساد كره المواد التي هي الابخرة الحا
المتصاعدة والنائم انما يرى صور ما كانت في الخارج وكذلك الانسان حال الموت فانه انما يرى
صور اشتغل عنها امور خارجية كما روي انه يمثل له ماله وولده وعمله وعلى فرض انه كاصله بل
عدم الافراد بالحسن الظاهرة وما فيها وقبل الانسان وشهوته لشيء انما يوجب حضوره في مكانه الذي
يريد فيه لا وجوده فان ذلك فعل الله سبحانه لانه تعالى خلق الاشياء للمؤمن واخذ عليها
بالطاعة فاذا اراد كانت له كما اراد باذن الله تعالى فلا يكون نفس حضوره نفس حضوره الا اذا كانت
حقيقة نفس ذلك الشيء الصور وهذا هو معنى كون الجنة وما فيها عقلية والمعنى بل هو بدل الكلم
وعلى الاصل السابع بان الامر ليس كما نزعم من ان النفس تدرك المحسوسات ونصدر عنها انما
محسوسة انها من غير مشاركة شيء من الاجسام والجسمانيات بل لا تدرك شيئا ولا تصدر عنها
انما محسوسة الاشياء لذكر المواد وعلى فرضه بان الجنة والنار مطاقها امور احيانية للانسان كما
والاجساد مصرح بذلك وانما ليختها الانسان ونفسه الجنة بواسطة كسبه وعمله الذي هو صورة
ذلك النعيم او ذلك العذاب هذا ملخص ما اوردناه في المقام وتركنا بالحق اداه معرفة الصواب
والخطأ في المرام ومن اراد التفصيل فليرجع الى محل كلامه **الحديث التاسع والعشرون** في ابطال
الشبه التي اوردها المنكرون للمعاد في البحار في الباب السابع عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم
انه قال الزنديق للصادق ثم انى للروح بالبعث والبدن قد بلي والاعضاء قد تفرقت فعضو في بلدة
تأكلها سباعها وعضو باخرى تمزقه هوامها وعضو قد صار ترابا يبنى به مع الطين حائط قال

ان الذي انشاه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدأه قال
اوضح لي ذلك قال ان الروح مقيمة في مكانها روح المحسنين في ضياء وفسحة وروح المسيء
في ضيق وظلمة والبدن يصير ترابا منه خلق وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها مما
اكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض
ويعلم عدد الاشياء ووزنها وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين
البعث مطرت الارض فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من
التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض فيجتمع تراب كل قالب فينقل باذن الله تعالى
الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه
شيئا الخبر **بيان** النمر نحو التمزيق والهوام جمع هامة وهي كل ذات سم يقتل كما في النهاية قال
وقد تقع الهوام على ما يدب من الحيوان وان لم يقتل كالحشرات والقمل والبق والطرح
قوله عند من لا يعزب اي لا يعيب ولا يخفى وقوله فتربو الارض اي تنتفخ وتنمو وقوله عليه السلام
ثم تمخض يقال مخضت اللبن من باب قتل ونفع استخرجت زبده بوضع الماء عليه وتحريكه وقوله
وتلج الروح اي تدخل وقوله فاذا قد استوى الظاهر ان المراد ان الشخص المعاد اذا استوى جميع
اجزائه وتم خلقه بان اجتمعت مادته التي هي تراب قالبه وتلبسه مع صورته التي اعادها المصور
وتعلق بها روحه لا ينكر من نفسه شيئا اي لا يجهل شيئا من اجزاء نفسه وشخصه بل يعرفه انما هو
بجميع اجزائه التي هي المادة والصورة والروح وعلى ما ذكر فيكون شيئا مفعولا به والا ان يجعل
مفعولا مطلقا اي لا ينكر انكارا هذا واعلم ان لمنكري حشر الاجساد شبهات ينبغي التعرض لها
ولو مختصرا في هذا الحديث من سؤال الزنديق اخذ منها وهي الكتاب التي كانت جارية على السنتهم
واشار اليها الباري تعالى في غير موضع من الكتاب الكريم كقوله تعالى في سورة سبأ وقال الذين كفروا

والسقا الكتاب الظرف
انا من الجلد
١٦

هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد وفي سورة يس من يحيي العظام وهي
رميم وفي ق واذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب
حفيظ الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد اجاب تعالى عن شبهتهم هذه بتبيانات متعددة
مما ما في الايات الاخيرة وما اجاب به مولانا الصادق ع ايضا في هذا الحديث مطابق له مع زيادة
تفصيل وتوضيح ومن تلك الشبهة المذكورة شبهة الاكل والماكول التي اشير اليها في هذا الحديث ايضا
بل هي شبهة اقوى واعظم ودفعها يحتاج الى نظر اوفى وتامل دقيق تام وقد عبر عن هذه الشبهة في
العرشية وغيرها بعبارات مختلفة في المقال متحدة في المال منها ما عبر به العلامة المجلسي في
البحار وهو ان انسانا اذا اكل انسانا وصار اجزاء الماكول في اجزاء الاكل فان اعيد فاجزاء الماكول
اما ان تعاد الى بدن الاكل فلا يبقى للماكول اجزاء يخلق منها اعضاء واما ان تعاد الى بدن الماكول
فلا يبقى للاكل اجزاء فاراده ص تعالى في ابطال هذه الشبهة وهو بكل خلق عليم ووجهه ان في الاكل
اجزاء اصلية واجزاء فضلية وفي الماكول اجزاء كذلك فاذا اكل انسان انسانا صار الاصلي من اجزاء
الماكول فضليا من اجزاء الاكل والاجزاء الاصلية للاكل هي ما كان له قبل الاكل والله بكل شيء عليم يعلم
الاصلي من الفضلي فيجمع الاجزاء الاصلية للاكل وينفخ فيها روحه ويجمع الاجزاء الاصلية للماكول
وينفخ فيها روحا انتهى وتحقيق هذا الجواب وتوضيحه ما افاده الشيخ الاجل في غير موضع من شرح
العرشية وغيره وملخص ما ذكره ره في مواضع هو ان الاجزاء الاصلية لزيد التي تتعلق بها النفس
في الدنيا والاخرة انما هي من عناصر عالم هورقليا فان الشخص بحقيقته وطينته الاصلية نزل اليها
من ذلك العالم وهو العالم البرزخ الذي فيه جابلقا وجابرسا وفيه جنة ابينا ادم ع وجميع من كان
من ذرية ادم فجسده خلق من عناصر ذلك العالم وهذا الجسد هو الذي نسميه بالجسد الثاني و
هو هذا الجسد المرئي وهو الذي يعاد يوم القيمة وليس فيه شيء من هذه العناصر الظاهرة بل

هو من عناصر ذلك العالم ولكنه تعالى لما اهبطها بحكمته الى هذه الدنيا الحقها من هذه الدار
اعراض غريبة وكثافات عارضة بها كانت الاجساد ثقيلة محجوبة وهذه الاعراض هي التي نسميها
بالجسد الاول وهذه هي المانعة من الجسد الثاني من التسيير بالحركات واجساد اهل العصمة
لما طهرت من هذه الاعراض كانت مشابهة للنفوس فيصل احدهم اذا شاء من المشرق الى المغرب
في لحظة وما بين المشرق والمغرب خطوة مؤمن فاذا مات الرجل من سائر الناس وتفرقت اعضاؤه
او اكلته الوحوش مثلا كان جسده الاصلي متفرقا في بطون الحيوانات فالحق اجزاؤه ممازجة
للاعراض الاجنبية والحيوانات تغتذى بتلك الاعراض واما الاجزاء الاصلية فلا تغتذي بشيء
منها من الاعراض الغريبة بجميع الميزان ما ذهب منها مثقال ذرة فاذا اضمحلت الاجزاء العرضية
بتمامها وتخلصت الاصلية منها اجتمعت في قبره اي في الموضع الذي اخذت منه التربة التي منها
الملك في نطفتي ابويه وتكون فيه بعد ما كانت متفرقة مستديرة على نظم صورتها الطبيعية التي
ظهر بها في الوجود ومثل ما ذكرناه من الاجزاء الاصلية والاعراض الغريبة انك لو اخذت مثقالا
من الذهب ومزجته بمثقال من نحاس حتى كانا سبيكة ثم وضعتها في النار واحرقت كل الاجزاء
النحاسية وانتقص مثقال الذهب فذرة وكذا لو بردت السبيكة بالمبرد حتى جعلتها سحالة وافنيت
السحالة في الارض وتفتت في الارض ما انتشر ثم صعب التراب لم يجد من النحاس شيئا وتجد
اجزاء الذهب بتمامه لم ينقص شيئا فكذلك طينة زيد الاصلية فانه اذا اكله الحيوان فانما يغتذى
بالاعراض الدنياوية دون اجزائه الاصلية فهما يعادان معا ولا يرد شيء مما ذكر في الشبهة انتهى
واقول الفرق بين الاجزاء بان الاصلية منها تعاد دون الفضلية مما حكى التصريح به عن غير واحد
علماء الخاصة والعامة كالمحقق الطوسي في التجريد والسيد الشريف في شرحه نقلا عن جماعة من المحققين
والقوشجي والرازي في المحصل في شرحه وقد سمعت عبارة العلامة المجلسي ره في البحار وقد

صرح رحمه الله بذلك في غير موضع من كتابه المسمى بحق اليقين انتهى وقد ذكر السيد الاستاد رحمه الله في
رسالة وضعها لدفع الايرادات التي اوردها الفاضل الاسترابادي على الشيخ الاجل باني ما
اطلعت على احد تكلم في المعاد وذكر شبهة الاكل والماكول الا وصرح بعود الاجزاء الاصلية
وعدم عود الاجزاء الاصلية واوضحه في تلك الرسالة بما سمعت من عالم هورقليا وان
الاجزاء الاصلية من عناصر تلك العالم وذكر جملة من الاخبار الدالة على ذلك وبالجملة فقد
فصل رحمه الله هناك في مسئلة المعاد ودفع شبهة الاكل والماكول وبيان الاجزاء الاصلية والعرضية
وما يتعلق بالمقام بما يوصل المنصف الطالب للصواب الى غاية المرام ويدفع عنه الشكوك والاوهام
من اراد الاطلاع فعليه بمراجعة تلك الرسالة وقوله في هذا الحديث وما نقل عنه السابع رحمه الله
فيه دلالة على ان شيئا من اجزاء الماكول لا يصير جزءا من الاكل بل الاكل يغتذي بما يجمعها اما في
حيوته او بعد موته ولو كان فيه شيء لم يغتذ به بل صار جزءا من بدنه لبقي على حاله وبعد تعلق الموت
بان يصير رمادا وينفصل منه تلك الاجزاء ويدخل في هذا التراب الظاهر المعروف محفوظة فيه
عند الله تعالى والمراد بالتراب في قوله عليه السلام وان تراب الروحانيين هو تلك الاجزاء الاصلية التي تكون
متعلقة للروح وتكون متعلقة بالذهب المخلوط بالتراب والزبد الكامن في اللبن وتعلق الامطار
على الارض وتمخضها تمخض السقاء يصير تراب البشر اي تلك الاجزاء الاصلية مجردة عن الاعراض
الغريبة مصفاة عنها كما يميز الذهب من التراب اذا غسل بالماء وبعد النفخة يجمع تراب كل قالب
اي الاجزاء الاصلية لكل بدن اذا كانت متفرقة بجميع بعضها مع بعض وينقل بعد الاجتماع باذن
الله تعالى الى حيث الروح اي الى مكان خاص يتعلق بها الروح ولعل ذلك المكان هو قبره الذي
مر ذكره في كلام الشيخ الاجل رحمه الله وبعد ان حصلت في ذلك المكان تلك الاجزاء الاصلية التي
هي مادة الشخص يعود الصور البنا وتنفخ فيها الروح ويحشر من قبره هذا ثم ان من تامل كلمات الشيخ

الاجل

الاجل رحمه الله التي ذكرها في مواضع عديدة من مؤلفاته وفهم مراده رحمه الله يظهر له انها المطابقة للاخبار الواردة عن اهل
العصمة وانها التي يقتضيها الشريعة المطهرة النبوية وان ما اورده عليه العالم الاسترابادي او غيره كالفاضل
الدارابي في شبهة غير وارد وهذا هو اجمال الكلام في احدى شبهات المنكرين للمعاد ولهم شبهات اخرى
ايضا ينبغي التعرض لها ولدفعها الاولى طلب المكان والجنة والجحيم والنار بان الاخرة في اي جهة من
العالم ومكانها اين هو منه حتى يلزم اما التداخل او الخلاء ويبين اللزوم بان العالم ان كان متصلا
بعضه ملتصق ببعض فاين توجد الجنة والنار لانهما اذا وجدا لزم تداخل الاجسام وهو ممتنع وان
كان غير ملتصق بعضه ببعض فقبل ايجادهما يلزم الخلاء وهو ايضا محال الثانية ان الاعادة لو
كانت حقة يلزم التناسخ الثالثة ان الاجساد من العناصر الاربعة وهي تبطل وتكون عدما ولو
قيل باعادتها لزم اعادة المعدوم وهو محال الرابعة ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم و
الغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له محتاجا منزها عن ذلك وان كان عائدا الى العباد فهو ان
كان ايلاما فهو غير لائق به وان كان ايصالا للذة فاللذات سيما الحسيات انما هي دفع الالام كما بينه
الحكماء والاطباء فيلزم ان يؤلم اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وهذا لا يليق بالحكيم الخامسة ان حجم
الارض معلوم محصور ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه وهي وان كانت
لا تتزاحم فيها الان لكن لكل نفس بدنا فتكون الابدان غير متناهية فلا يفي حجمها المتناهي بحصول
الابدان الغير المتناهية واجيب عن كل منها بما لا يخلو عن فساد وقد تعرض لجملة منها في العرشية و
اجاب هو عنها ايضا بما لا يخلو عن ايراد والجواب الصواب ما في شرحها ولنذكره ملخصا وان كان
عن مواضع متعددة فنقول اما الجواب عن الاولى وعن شبهة اخرى ايضا تقرب منها وهي ان
المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا جسما فيلزم من ذلك
اما تداخل الاجسام او عدم كون محدد الجهات محددا لها فبان عالم الاخرة موجود في غيب عالم

عالم الدنيا فكل جنة فوق سماء، والى الاشارة بقوله تع لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة
وكل نار تحت ارض فكما ان جسدك الذى هو من عالم الاخرة وتبعث من قبرك وتدخل
روحك وتدخل الجنة موجود في جسدك هذا المرئي ولكنه مستور به كما عرفت وستعرف
فكذا وجود الجنان والنيران في هذه السموات والارضين وكما ان جسدك الحقيقي المستور
يظهر في الاخرة بعد تصفيته عن الاعراض الغريبة كذلك بعد كشط السموات والارض وتبديلها
اى بعد تصفيتها عن الاعراض تظهر الجنان والنيران كل جنة فوق سماء وفي خلال ما فوقه كالجنة
السفلى فوق السماء الاولى وفي خلال الثانية وهكذا الى الجنة الثامنة وهي جنة عدن فانها
فوق الكرسي العرش وذلك مثل ما كنا الان فوق الارض وفي خلال الهواء الذى هو اكثف من
السماء فاهل كل جنة على ارض تظلهم كما قال تع حكاية عنهم وقالوا الحمد لله صدقنا وعده واورثنا
الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء، ونحن سماء تظلهم كما في الحديث ان الجنة ارضها الكرسي وسقفها
عرش الرحمن فان اختلج في قلبك ان الجنة وما فيها اذا كانت اجسام وهي في السموات والى الجن
والشياطين فانها اجسام وهي في خلال الارضين وما بينهما والى سائر الاجسام الكثيفة
في الجماد والهواء والنار الا ترى ان المؤمن اذا طهر ظاهره وباطنه من الذنوب مشى على الماء وعلى
الهواء والله سبحانه يقول اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله ولكل حاصل
الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وبما ذكر يظهر انه لا وجه لدفع الشبهة بالتزام جواز الخلاء فانه دون
لم يقم دليل على استحالته اذ كل ما يتصوره العقل ممكن يقدر الله تعالى على ايجاده وان لم يوجد
الا انه باطل اذ الجنة والنار موجودتان من قبل لا انهما توجدان بعد ذلك حتى يقرن لهما محال
خال كما لا حاجة في دفع الشبهة الى التزام التداخل الذى قالوا باستحالته اذ على ما ذكر من الجواب
الحق لا يلزم التداخل الذى ذكروه مع ان ما يتصور من التداخل لا استحالة فيه وما معنى المنع

وكذا

وكذا المنع من ان اجزاء الخالق انقسم وهو الخرق والالتيام مع ان الملائكة والشياطين تخرق
السموات وسيدنا رسول الله صلعم صعد الى السماء بجسمه الشريف بثيابه وعمامته ونعليه و
ادريس رفعه الله بجسمه الى السماء، وكذا عيسى وعصى السحرة وحبالهم فقد سبعين حمل بغل
او اكثر تلقفتها عصى موسى واخذها فكانت على هيئتها وصورتا السبعين اللتين في مسند
المامون حيث افترسا خادم المامون بامر الرضا ثم رجعتا بامره كما كانتا اولا وكذا صورة السبع
التي في مسند المتوكل حيث افترس الهندي الساحر بامر الهادي ثم رجعت صورة والشمس ردت
ليوشع ولعلي بن ابي طالب ع وانشق القمر لرسول الله صلعم هذا واما في الشبهة الاخرى من لزوم
ان لا يكون محل الجنان محددها فمبني على ما ذكرناه لم تكن الجنة والنار خارجتين عن المحدد
بل في جوفه مع انه لو قيل بخرق جميع اعضائه لم يلزم امتناع وانما انه يتنى ما كان لانه يمتنع اذ يمكن
تصوره والممتنع لا يتصور كلامهم وفيه بين في محله واما عن الثانية فبان التناسخ انما يلزم لو انتقلت
النفوس الى ابدان غير الابدان التي خرجت منها في الدنيا واما على ما بيناه من ان الابدان المعادة
هي عين الابدان التي خرجت منها نفوسها فلا يلزم ذلك هذا مع انك قد عرفت في
ان التناسخ انما يمتنع من جهة الحكمة لا انه امر ممتنع في ذاته كما قيل وعن الثالثة بان الاجساد والعناصر
لم تعدم بل المادة باقية وقد دل الدليل القطعي على ان ما دخل في ملك الله تعالى لا يخرج عنه ولن
يذهب الشيء عن ملك الله تعالى عن ذلك نعم يتبدل في الاحوال والاطوار فالابدان الدنيوية
باقية بادتها وان تفرقت اجزاؤها وفي القيمة يعيدها الله تعالى بعد تصفيتها عن الاعراض الغريبة
وجميع اجزائها وصورها اصغيرة لا يبطل الدثور والفناء كما ستعرف انشاء وا الاشكال بان المادة
مبهمة غاية الابهام فلا يتحقق بها تعين وانما التعين للشيء بصورته لا بمادته مدفوع بان المادة
انما تكون مبهمة اذا كانت بدون الصورة ولبس كذلك فانها لم تزل الى عالم الاجسام الا اذا اقترنت

فيها الصورة فتكون المادة مبهمة غاية الابهام لا معنى له الا انه قابل فيها الهيولى فانها عبارة في
الاصطلاح عن الاصل الصالح لتعلق جميع الصور به ولكن الكلام هنا بل في المادة وهي عبارة
عما تعلقت فيها الصورة فان قلت انها بعد الموت تخلع الصورة فتكون مبهمة قلنا انها خلعت
صورتها الظاهرة لبست صورتها الطبيعية التي اشار اليها الصادق عليه السلام بقوله تبقى طينتها التي
خلق منها في قبره مستديرة وعن الرابع بان الاعادة انما هي لغرض يعود الى العباد ولكن ذلك
الغرض ايلامهم بل لذة عظيمة دائمة بلا ايلام قليل وهو مما يحكم العقلاء طلبا للذة الدائمة
ولكن فعلهما لا يليق بالحكيم والام التكليف والموت والبعث واهوال يوم القيمة اكثرها من هذا
القبيل فكثيرا ما يقع بها كفارة الذنوب الموجبة لدخول النار او رفع الدرجات التي لا تنال
الا بالمكاره وان لم يكن عن ذنوب وانما تكون لشدة التخلص والتصفية وزيادة لبيان شرف
نضارة بان النفوس والابدان المحشورة متناهية والارض اعظم منها واوسع على ان الحال
الاخروية ليست كاحوال الدنيا فان هذه الابدان بعد تخليصها في القبور عن الاعراض الغريبة
الدنيوية تخرج عن قبورها صافية نقية وهي مع جسميتها لا تزاحم مثلها بل تكون مع ما هي
عليه من الثقل والتحيز خفيفة لطيفة جامعة بين صفتي المادي والمجرد ويكون الجسم الواحد منها
اذا شاء ملأ البيت واذا شاء امر من سم الخياط فهي كاجسام الملائكة حال تجسدها وبهذا
يظهر الفرق بين الجسد الدنيوي والاخروي فان الجسد الدنيوي لاختلاطه بالاعراض في
غير اهل العصمة ليس كذلك كما مر منا الاشارة اليه في شرح هذا الحديث وان شئت زيادة تفصيل
للمرام فاسمع لما نتلوه في المقام وان كان فيه تكرار لبعض ما مر من الكلام وهو ان البدن
الاخروي هو هذا البدن الدنيوي بعينه وانه خلق من عناصر عالم الخلق ولما نزل في الدنيا
لياخذ منها متاعا الى ذلك السفر الطويل وانه حين نزوله اختلطت به اعراض غريبة من هذه

الدار

الدار الغائبة التي هي دار فناء وقرار لا دار خلود ومقر فصبغ صبغة لا يحتمل الدوام والبقاء
لئلا تركن النفس الى هذه الدنيا بل صبغ صبغة مناسبة للتكليف والاختبار ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة فلذا لم تكن هذه الابدان تقبل كثيفة مجموعة بانواع الامراض
وغيرها فاذا كرت وصفت في القبر والبرزخ عن تلك الاعراض يصاغ صبغة لا يحتمل الفناء
ولا يتطرق اليها المرض والهرم ويرتفع عنها التزاحم والتضايق وتكون بحكم الارواح في اللطافة
والاحاطة فتدرك المعاني والصور كالعقول والنفوس وعن النبي ما معناه ان المؤمن اذا ادى
زكوة ماله في الدنيا تكون له في الاخرة جوادا كاحسن جواد يكون في الدنيا فيقال له اركب و
اركض في الجنة ستة وتبلغ جوادك حولك وانه ليقطع في كل طرفة عين بقدر الدنيا سبع مرات
وهذا لا يكاد يعقل في الاجساد بكثافتها فاذا لطفت خفت وان الدنيا كلها خطوة مؤمن هذا
احد وجوه الفرق بين ابدان الدنيا والاخرة فانها في ذاتها واحدة الا انها في الدنيا مخلوطة بالاعراض
الحاجبة وفي الاخرة مصفاة عنها وقد ذكر في العرشية وجها اخر في الفرق بين اجساد
النشأتين لا باس بالاشارة الى جملة منها مع ما اورد عليها في الشرح فمنها ان كل جسد في الاخرة
حي بالذات بخلاف الدنيا فان فيها اجساما بلا حيوة وما فيه الحيوة عارضة له زائدة عليه واورد
بان العقل والنقل متحكما بان كل شيء في الدنيا له حيوة وشعور بل الموت ايضا حي ولذا ورد انه
يؤتى به في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار نعم الحيوة والشعور في الاشياء مختلفة شدة
وضعفا كما انها تختلف في الدنيا والاخرة ايضا كذلك فان جمادات الجنة واشجارها وان كانت حيوتها
كحيوة جمادات الدنيا واشجارها الا انها اشد صفاء وخلوصا عن الاعراض اذا شاء المؤمن
التحلي بحلية الولاية ظهور الحيوة الحيوانية بل الانسانية فيها ايضا ظهرت وكلمته بلسان عربي مبين
واذا اراد ان يركب نعيما وملكا كبيرا وجمع هذا كله ليس الجنة ذاتية لها فان حيوتها وشعورها

وجميع ما لها مستندة الى المبدأ الفياض وما تكون باقية ببقائه وعلى دهشة لابقائه من غير
فرق في ذلك بين الدنيا والاخرة كما ذهب اليه المصنف ومنها ان ابدان الاخرة واجرامها غير
متناهية لانها صور من عالم الملكوت مجردة عن المادة وبراهين تناهي الابعاد غير جارية فيها
بل انما تجري في الجسمانيات والاجسام المادية واورد بان اجسام الاخرة ايضا مركبة من مادة
وصورة بل قد بينا انها هي الاجسام والابدان الدنيوية الا انها لصفائها يجري عليها كثير من
احوال المجردات وقد بينا ان المعاد في المعاد ليس مجرد الصورة وكلما مر من قوله في كل طرفة
عين بعدد الدنيا سبع مرات من حدود التناهي بل كل مخلوق حتى العقول والنفوس في
الجنة متناه ايضا وبالجملة ما ذكر من الفرق مبني على ما مر في شرح الحديث السابق في الاصل الرابع من
الاصول السبعة وعلى ما نبه وفي غيره ومنها ان اجساد الاخرة من الجنات وما فيها موجودة
بوجود واحد هو وجود الانسان الواحد من اهل السعادة لانه محيط بها وليس كذلك حال الجحيم
بالنسبة الى اهل البعد من النيران والاغلال وغيرها لانه محاط بها قال نعم وان جهنم لمحيطة بالكافرين
وهذا الفرق ايضا مبني على الاصل المذكور من ان النعيم والجحيم كليهما صور حاصلة من النفس بقوة التخيل
التي ترقى الى اعلى درجاتها تجردا كما عرفت هناك انها كلها موجودة بوجود خارجي
مغاير للانسان لا انها تكون منه كالورق من الشجر او الشعاع من الشمس مع ان الورق والشجر ليسا
موجودين بوجود واحد بل انما وجد الورق من فاضل وجود الشجر بالجاريات عن ابطال التجرد
كذا الشعاع والشمس ولا فرق بين اهل الجنة والنار فيما ذكره ولهذا ذكره احرا ان الكتاب كما يصرح
بان النار تكون محيطة باهلها كذا يصرح بان الجنة محيطة باهلها وانهم يدخلونها قال ادخلوها
الجنة هم فيها خالدون حتى اذا جاؤوها وفتحت ابوابها انهم اهل الجنة لهم سلطنة واحاطة بمعنى انهم
كلما يشتهون يخلقه الله لهم بخلاف اهل النار فانهم بمراحل عن عناية الحكيم الجبار هذا وقد ذكر في

المقام

المقام وجوها اخر ايضا للفرق بين اجساد الدنيا والاخرة لا فائدة مهمة في الغرض لها ولما فيها
وما هو الحق قد ظهر مما سبق ويتضح في تضاعيف ما سياتي ايضا وملخص القول ان الاجساد الدنيوية
هي بعينها الاجساد البرزخية وهي بعينها الاجساد الاخروية الا انها في الدنيا مختلطة بالاعراض
المعروفة ولكنها لا توجد في البرزخ باعراضها الدنيوية بل بصفتها فتكون في البرزخ اجسادا برزخية
لا دنيوية وكذا لا توجد الاجساد البرزخية باعراضها في الاخرة بل في بعض من الاعراض البرزخية
فتكون في الاخرة اجسادا اخروية لا برزخية فالجسد الاخروي هو في غيب الجسد البرزخي الذي
هو في غيب هذا الجسد المحسوس فهذا الجسد كالحجر والجسد البرزخي فيه كالزجاج التي في غيب
الحجر حيث تظهر بعد اذابة الحجر وتصفيته والجسد الاخروي كالبلور الذي في غيب الزجاج حيث
تظهر بعد تصفيتها وكذلك حكم السموات والارضين فان تغييرها وتبديلها وكشطها على ما في الايات
والاخبار عبارة عن تصفيتها عن الاعراض كما في الابدان بعينها ثم انها والابدان كلما بعد التصفية
والتخليص يرتفع عنها التزاحم والتضايق ويفعل افعال الارواح والعقول والانبياء في هذه
الدنيا الحجر الذي يجلونه اهل العلم المكتوم وتعضده مرارا الى ان يصير مع كونه جسما في نفسه
عاملا عمل الروح يحيي الموات من المعادن فان المنقول عنهم انه اذا القي اول مرة كان مثقال منه يحيي
الف مثقال فاذا سقي مرة اخرى كان مثقال منه على الف مثقال وهكذا الى النهاية وعن بعضهم انه سقاه
ثلثمائة مرة فقام مثقال منه ثلثمائة الف مثقال وليس مثل هذا العمل يتصور من الاجساد وانما يفعل
في الارواح ولهذا قالوا هو جسد وعلى روحاني وهذا الجسد ابدا اجسام اهل الجنة فانها مع
كونها اجساما تفعل افعال الارواح والعقول **الحديث الثلثون** في بعض احوال المحشر وما
يقع فيه في البحار عن المحاسن عن زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل يوم تبدل
الارض غير الارض قال تبدل خبزة نقيا ياكل الناس منها حتى يفرغ الناس من الحساب فقال له

قيل انهم يشغل يومئذ عن الاكل والشرب قال ان الله خلق ابن آدم اجوف فلا بد له من الطعام
والشراب انهم اشد شغلا يومئذ ام في النار فقد استغاثوا والله يقول وان يستغيثوا يغاثوا
بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب بيان احوال المحشر والامور الواقعة فيه كثيرة مذكورة
في الآيات والاخبار وقد ذكر جملة منها في العرشية ونحن نكتفي ببعضها فمنها ما ذكره تعالى في سورة
ابرهيم بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقد فسر تبديل
الارض في الخبر المذكور وغيره من اخبارنا المستفيضة بتبديلها بخبزة نقي يأكل الناس منها والنقي
الدقيق المنخول كما في المجمع وقيل هو الذي نخل مرة بعد اخرى والمراد بالغيرية في تبديل الارض والسموات
بغيرها الغيرية التي تقدمت في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وليس تبديلها
بغيرها تبديلها الشيء بما يجاوره بكليته باعدامها بالمرة او بعودها الى مبدئها ورجوعهما الى خالقهما
ثم ابداؤها مرة ثانية تعالى ربنا عن ذلك والمراد بقوله تعالى والى الله ترجع الامور ونحو
هو رجوع كل شيء الى حكمه وتدبيره لا الى ذاته تعالى بل التبديل هنا هو التصفية عن الاعراض
من الغرائب لا غرو في ان تكون قرصة خبز نقية يأكل الناس منها كما يحشرون عليها ويكون فيها انهار
يشربون منها ايضا كما عن الاحتجاج عن ابي جعفر ع يحشر الناس على مثل قرصة البر النقي فيها انهار متفجرة
يأكلون ويشربون حتى يفرغ من الحساب الخبر والظاهر ان المراد بطي السماء وكشطها وانشقاقها و
زلزال الارض ودكها ومدها وامثال ذلك مما ورد في الآيات والاخبار هو ما يفهم منها في الظ
فيكون مد الارض هو مدها مثل مد الاديم لتسع الخلائق كلها وبهذا قد تدفع الشبهة المعروفة
وهي ان الارض محصورة فكيف تسع الخلائق مع انها غير محصورة الا ان حقيقة هذه الامور
هو ما ذكر من التصفية عن الاعراض وبهذه التصفية تتصف بصفات المجردات وتسع الارض كل
ما يقع فيها وان كان غير متناه لان الداخل الاول يشغل منها مكانا ويكون هو ومكانه مكانا للداخل

اثني

الثاني وهكذا فتتسع بغير ما يكون فيها كما صرح به الشيخ الاجل وقال ره وانما تنبسط الارض
ليحمل الكل فلا يستر احد عن احد هذه ولا تلغر بل تبدي الضمائر وتبلى السرائر ومنها ان الكل
يومئذ يفر من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه ولكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه وذلك
لان النفس قد فارقت هذا البدن وخرجت من الدنيا وكل ما فيها كما قال وكلهم آتيه يوم القيمة فردا
فلا يصادف الانسان احدا من هذا العالم ولا شيئا الا نتايج اعماله وافعاله وصور نياته ولوازم
صفاته وملكاته كذا في العرشية واورد عليه في الشرح بان ايات الكتاب والسنة والمعروف بين
مذهب المسلمين وما عند العقول تنافي ما ذهب اليه فانه يلزم من مراده ان كل واحد يحشر وحده ويبقى
وحده فلا ينكشف السرائر من احد لاحد وذلك لان حشر عند المتم فصورها وحورها وجميع ما
اعد فيها للمؤمنين عبارة عن صور نياته وملكاته ويكون هذه الصور اخوانه الذين قال تعالى اخوانا
على سرر متقابلين وهذا خال عجيب والواقع ان الانسان يحشر مع ما يشابهه في الاعمال كما
قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم اي مع ما يشابههم فالعباد مع العابدين والعلماء
مع العالمين وهكذا الكل شخص يحشر مع ابناء نوعه المشابهين له في صفاته واعماله ويحشر
الكل في صعيد واحد على انواع مختلفة يشاهد بعضهم بعضا فمنهم ظالم ومنهم مظلوم ومنهم المتحابون
ومنهم المتباغضون الى غير ذلك وكل احد يصادف غيره غالبا ويكونون كما قال تعالى يتعارفون
بينهم وكلما كان لله من صداقة ومحبة في دار الدنيا فلا تنفي ولا تغيرها الا هو كما قال تعالى الاخلاء
يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين فكيف لا يصادف الانسان احدا ولا شيئا الا نتايج اعماله
وما استشهد بها وبله من قوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه فقد ورد في العيون قال قام رجل يسأل
امير المؤمنين عن هذه الآية من هم قال قابيل يفر من اخيه هابيل والذي يفر من امه موسى والذي
يفر من ابيه ابرهيم يعني الاب المربي لا الوالد والذي يفر من صاحبته لوط والذي يفر من ابنه نوح وابنه

كنعان والمراد ان منهم من يعرض فاكهابيل يعرض من هابيل لانه يطالبه بدمه وكوصي يعرض من امه خشية
ان يكون مقصرا فيما يجب عليه من حقها ومنهم من يعرض فرارا من تكدر كابرهيم من ابيه المربي له اعني آزر
الذي هو زوج امه فانه هو الذي قال تعالى في حقه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه وكالنبي صلى الله عليه وآله
ابوه الحقيقي الذي اسمه تارخ وكلوط فانه يعرض من زوجته واهله او والهه فرارا من اذاه وكنوح
فانه يعرض من ابنه كنعان فرارا من انه اتى ما اورده ملحقا ومنها ان الموت يذبح بين الجنة والنار
كما في جملة من الاخبار منها ما عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قوله تعالى وانذرهم يوم الحسرة الآية قال ينادي
مناد من عند الله وذلك بعد ما صار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار يا اهل الجنة ويا اهل
النار هل تعرفون الموت في صورة من الصور فيقولون لا فيؤتى بالموت في صورة كبش املح فيوقف بين
الجنة والنار ثم ينادون جميعا اشرفوا وانظروا الى الموت فيشرفون ثم يامر الله به فيذبح ثم يقال يا اهل
الجنة خلود فلا موت ابدا ويا اهل النار خلود فلا موت ابدا وهو قوله وانذرهم يوم الحسرة اذ قضي
الامر وهم في غفلة اي قضي على اهل الجنة بالخلود فيها وقضي على اهل النار بالخلود فيها قال الشيخ الاجل
في بعض اجوبة المسائل العطيفية حيث سئل ما معنى موت الموت وذبحه في صورة كبش املح وما معناه
جهنم ان يؤتى بها في صورة بعير فقال الذي يظهر لي ان ذلك كناية عن احتقاره وضعفه الحاصل للعظمة
والقهر وان الذبح كذلك كما في قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه
الوتين وانما خص بالذبح دون الموت والفناء لان الموت ليس نصا في الذبح لان الموت انما يكون لذي
الروح لا يلزم منه عدم ايجاده مرة ثانية لعدم ظهور القهر الدال على ارادة عدمه ابدا والذبح ابلغ من هلاك
البقية واما الفناء فهو وان كان ابلغ من الذبح لكن يتوهم منه العبثية التي يظن منها العود لعدم ظهور
القهر فيه واما كونه املح فلان الموت هو الحايل بين الوجود والعدم والوجود بياض والعدم سواد و
الاملح هو الذي فيه بياض وسواد فلاجل كونه نسبة بينهما كان املح وليس هذا معنى كبش الاملح في فدا

النبي اسماعيل وفي عقيقة الحسن والحسين ع وان كانا ان معنى املح كذلك لاجل اختلاط النور و
الظلمة الا ان ذلك من معنى آخر لان البياض من الحق والنور والسواد من الباطل والظلمة اما النور
والحق فمن شانهما وفعلهما عليهما السلام واما الظلمة والباطل فهي ما يجري عليهما من الظالمين و
حالهما من الحالتين بياض وسواد فناسب ان يعق عنهما بكبش املح كما ناسب ان يكون قصر الحسن
في الجنة زمردة خضراء كلون السم وقصر الحسين ع في الجنة من ياقوتة حمراء كحمرة دمه ع ولصيرورة كبش
اسمعيل هو من مظاهر الحسين ع لان ابرهيم احب ان يكون ابنه فداء للحسين ع ولكن الحسين كان فدا
له ولشيعته فكان السبيل له ع فكانت صورة المذبوح كبشا واما اللون فمن لون الفجر لانه ابيض مشوب
بالسواد وهو قوله تعالى وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا والفجر هو الحسين الذي كشف ظلمة
الشبهة التي دخلت على الشيعة بصلح الحسن ع قال الصادق ما معناه ان سورة الفجر سورة الحسين
فمن داوم عليها في فرائضه ونوافله حشره الله مع الحسين ع وفي العرشية ان الموت يذبح بشفرة يحيى
هو صورة الحيوة بامر جبرئيل مبدئ الارواح ومشبح الاشباح باذن الله لظهور حقيقة البقاء والتمثل
بموت الموت وحيوة الحيوة وفي شرحها بعد ان علل كون الموت املح بان الموت من بياض وسواد
ممتزجين فهو في حق المؤمنين نور وفي حق الكافر ظلمة قال الحجة في كون الذبح بسكين يحيى على
محمد وآله وعليه السلام من طرقنا ولعله من طرق العامة وعلى قرينه فهو كما ذكره المصنف اشارة الى ظهور الحيوة
يوم القيمة في كل شيء وظهور حقيقة البقاء الخ وقال في قوله بامر جبرئيل يعني لانه موكل بذلك ولذا قال
مبدئ الارواح وقيل ان جبرئيل هو الموكل بالخلق والصور واما الارواح والحيوة فموكل بها اسرافيل
نعم لو اراد ان جبرئيل مبدئ الارواح بما انه باسرافيل كان مبنيا على ما ذكره بعض العارفين
من ان كل واحد من الملائكة الاربعة بعينه ملكان منهم كل واحد بنصف قوته فجبرئيل بعينه اسرافيل
بنصف قوته وعزرائيل بنصف قوته الى آخر ما ذكره ومنها ان جهنم يؤتى بها في صورة بعير كما سمعت

في سؤال القطيفية وفي العرشية ايضا ان الجحيم تحشر في العرصات على صورة بعير لاجل حصيلة
وفي الشرح لاجل ان طبع البعير الحقد بكسر الحاء لاضمارها الشدة الانتقام وفي جواب السؤال
ان احوال الاخرة كلها جنبة لاموات هنا وان الدار الاخرة لهي الحيوان فاذا اريد الاتيان بها الابدان
تكون في صورة حيوان واذا كان كذلك فالاولى ان تكون بعيرا لما بينهما من صورة المناسبة فان
البعير اذا هاج يكون في حال عجيبة لا يهاب شيئا وتكون رؤيته حال هيجانه مهيبة جدا فناسب
ان تكون جهنم كذلك وان كانت جهنم اشد من البعير شدة لا تكاد تنضبط لكنها على هيئة هيجان البعير
الذي يعرفه الناس مع زيادة عظمة وهول لا يكاد يتناهى فيأتون بها الى ارض المحشر تقودها
الملائكة بسبعين الف زمام في كل زمام سبعون الف حلقة كل حلقة يمسكها الف ملك ولكنها
صورة صفة لا صورة مقدار ولهذا تكون محيطة باهل الجمع مثل الحلقة تنصب عليهم وتسوقهم
الى ارض المحشر فافهم انتهى واقول كونها على صورة بعير وان لم اقف عليه في شيء من الاخبار الا انه
يمكن استفادته مما روي من طرق العامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث قال يجيء يوتى بها تقاد بسبعين
الف زمام الحديث ومن طرقنا انما تقاد بالف زمام اخذ بكل زمام مائة الف ملك تقودها
من الغلاظ الشداد نظرا الى ظهور لفظ الزمام في المرام فهي الجمع الا انه جمع زمام ككتاب التعبير
مضافا الى ما سمعت من وجه المناسبة ايضا ومنها العرض والحساب والمراد بالعرض عرض الخلائق
على ولي الله صلى الله عليه وآله واقامتهم بين يديه كعرض الجيش على السلطان ليجزيهم بما كانوا يعملون وحقيقة
العرض ان تتجلى السرائر باحضار الخلق بامثال اعمالهم للطاعات والمعاصي في اكمنتها وازمنتها
كما مر بيانه واما الحساب فهو كما في العرشية عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير ليعرف
قدر كمها وكيفها قال وفي قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات
اعمالهم وجميع نتائج اعداد حسناتهم وسيئاتهم وآثار كل دقيق وجليل من افعالهم ونياتهم وهو

اسرع

اسرع الحاسبين واما طول مدة الحساب وتمكثهم في العذاب فلاجل حضورهم وانهم عن
التفطن بجمع متفرقاتهم والوصول الى حاصل حسابهم انتهى وفي الشرح في قوله وفي قدرة الله
ان هذا صحيح لانه تعالى على كل شيء قدير الا انه لا يفعل ذلك لمنافاته الحكمة اذ مقتضاها ان يجري الاشياء
على مقتضى اسبابها ولذا خلق ما خلق في الدنيا على مقتضى الاسباب والعوامل ليبين خليقته
ليعرفوه فيطيعوه فيستحقوا ثوابه واخبر في كتابه ان سنته لا تتبدل وجعل ما في الدنيا دليلا
على الاخرة فقال ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وقد اشرنا ان يوم القيمة في القوس
الصعودي مقابل ليوم التكليف الاول في عالم الذر في القوس النزولي وهو خمسون الف سنة
فلو حساب الخلائق ايضا خمسون الف سنة من سني الدنيا ولكنه حساب شخص واحد فيفرغ بفراغ حساب
الجميع بفراغ حساب واحد منهم لان كل حجة من كتاب الله الناطق وعلم الصادق فيخص الشخص
واحد فاذا فرغ من حسابه فرغت الوجوه وقد ذكر الشيء وجها لطول مدة الحساب فلو وجوه اخر
ايضا منها انه كناية عن عظم الشدة واما قوله واثر كل دقيق الخ فربما يعترض عليه بان الاثار انما تترتب
على الاعمال ولو بالنيات لا على نفس النيات ويجاب بان المراد بالنيات الاعتقادات وكانه اشار
الى الاعتراض مع انه من ادلة الحشر تكتب حسنة بمجرد نية المعصية لا تكتب حتى يعملها فالذي والحق ان
لكل نية اثر اما الاعتقادات فظاهر لانها هي اعمال القلوب واما غيرها فان كانت نية خير كتبت له حسنة
وان فعل كتبت عشرا وان كانت نية شر لم تكتب عليه شيء واذا فعلها انتظر سبع ساعات فان تاب
لم يكتب عليه شيء والا كتبت عليه سيئة واحدة والسر فيه ان الحسنة اذا برزت من العقل بالنية الخالصة
كتبت واحدة لانها برزت مما خلق لها وهي منا صلة فيه فاذا عملها مرت على النفس والعقل والعلم
والوهم والوجود والخيال والفكر والحيوة والجسد فكتبت عشرا لانها مرت على عشر مراتب صلحا
فيها وان شئت قلت كتبت عشرا لتعلق كل واحدة من القوى بعمل الجسد فاذا عمل كتب كل تعلق

حسنة وعمل الجوارح حسنة واما نية المعصية فانها ما تنبعث من القلب بل تنبعث من النفس
التي لم تخلق لها بل خلقت للطاعة فاذا عملها مرت على المراتب الستة الاخر التي لم تخلق لها ايضا
وهي العلم والفهم والخيال والفكر والحس والجسد فلما اسبع مراتب عرضية فينتظر بعد العمل
سبع ساعات بعدد هذه المراتب فان تاب محا التوبة الثانية على تلك العرضيات فعملها
وان لم يتب كتبت سيئة واحدة لان الجوارح اذا عملت ومضت ساعة فرت في الجسم عرضيتها
وفي الساعة الثانية تفرق في الفكر وفي الثالثة في الخيال وفي الرابعة في الوهم وفي الخامسة في العلم
وفي السادسة في النفس وذلك بعد ساعة الجوارح واما مجرد نية المعصية من غير عمل فلا يحدث
منها اثر يعم يحدث منها اذا تكررت انا دعرضية اذا ارتكب ولم يرد عليها ما يناديها حدث عنها بواعث
وشياطين معضين بين ينون المعاصي ويصدون عن سبيل الله كما قال عيسى بن مريم عم
للحواريين ما معناه اياكم والزنا فقالوا يا روح الله انا لا نهم به فقال لهم اريد انكم لا تهمون به ولكن
اريد انكم لا تجروه على خاطركم فان البيوت التي يوقد فيها النار تسود سقوفها انتهى محصلها
ذكره في غير موضع من الشرح ولكشف به فانه الكافي في المقام والله ولي الانعام

الحديث الحادي والثلثون فيما يرد على المكلف في المحشر من دفع كتابه اليه وشهادة جوارحه عليه
في البحار في باب نطاير الكتب عن تفسير علي بن ابرهيم في قوله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا
ايديهم الى قوله بما كانوا يكسبون قال اذا جمع الله الخلق يوم القيمة دفع الى كل انسان كتابه فينظر
فيه فينكرون انهم عملوا من ذلك شيئا فتشهد عليهم الملائكة فيقولون يا رب ملائكتك يشهدون
لك ثم يحلفون انهم لم يعملوا من ذلك شيئا وهو قوله يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم فاذا فعلوا ذلك ختم الله على السنتهم وتنطق جوارحهم بما كانوا يكسبون **بيان** من الاحاديث
النبوية على الناس بعدد رديهم في المحشر ما سمعت عن علي بن ابرهيم في قوله اذا جمع الله الخلق الخ

وهذا الكلام الى آخره وان لم ينسب الى اهل العصمة ولكن الظاهر انه مأخوذ من كلامهم كما يشهد له ما
نقل عنه في حم السجدة في قوله تعالى حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم الاية حيث قال
فانها نزلت في قوم تعرض عليهم اعمالهم فينكرونها فيقولون ما عملنا منها شيئا فتشهد عليهم الملائكة
الذين كتبوا عليهم اعمالهم فقال الصادق فيقولون لله يا رب هؤلاء ملائكتك يشهدون لك
ثم يحلفون بالله ما فعلوا من ذلك شيئا وهو قول الله يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم وهم الذين غصبوا امير المؤمنين فعند ذلك يختم الله على السنتهم وينطق جوارحهم فيشهد السمع
بما سمع مما حرم الله الى آخر ما ذكره ره فان قوله ره فقال الصادق ع يشهد بان ما نقلنا عنه اولا ما خوذ
عنهم ع وبالجملة فدفع كتاب كل انسان اليه وشهادة الجوارح مما نطق به الكتاب والاخبار وهو
مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في كيفيته وبيانه على ما بينه الشيخ الاجل ره في غير موضع هو
ان الانسان اول ما يدخل في قبره ويشرح عليه اللبن بابنه رومان فتان القبور ويضع روحه في
حقوه الى حقويه فيقول له اكتب اعمالك فيقول للملك ما احفظها فيقول انا املها عليك فيقول
له ليس عندي قرطاس فيقول قطعة من كفنك فيكتب درومان يملي عليه فعلت كذا يوم كذا في
المكان الفلاني ويذكر له كل شيء عمله وقاله في مكانه ووقته حتى يذكره ثم يطوي تلك القطعة المكتوب
فيها ويطوقه بها في عنقه فيكون اثقل عليه من جبل احد وهو قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا فاذا
كان يوم القيمة فان كان الشخص من اصحاب اليمين اي اصحاب علي ع اتاه كتابه هذا الذي كتبه
باملاء رومان من امامه فيأخذه بيمينه لتطابق الظاهر والباطن وايضا اعمال الآخرة بالعقل الذي
هو الجانب الايمن فيأخذها العامل لها بيمينه ومن امامه وان كان من اصحاب الشمال فظاهر بعض
انه فريقان احدهما يؤتى كتابه بشماله والاخرى يقول فاما من اوتي كتابه وراء ظهره ومعناه كما

عن بعض ان كتاب المنافق والكافر يأتيه من وراء ظهره فيضربه فيخرج من ظهره ويظهر من صدره
ويأخذه بشماله لان اعماله من هوى النفس التي هي الجانب الايسر ولا يقدر على ان يأخذه بيمينه
لان يمينه مغلولة الى عنقه حيث اطلق جميعها في الدنيا بالعمل الصالح واما في العرشية من ان
الكافر المحض لا كتاب له وان الكتاب الذي يؤتاه المنافق من وراء ظهره ليس كتاب الاعمال بل
الكتاب المنزل الذي نبذه وراء ظهره فيقال له في القيمة خذ كتابك من وراء ظهرك اي من حيث
نبذته في حياتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فانما لا ينبغي الالتفات
وان كان المعنى صحيحا في نفسه
اليه لبعده عن ظاهر القران وظهوره في خلافه هذا ثم بعد اخذ كتب الاعمال باليمين والشمال يقوم
كتاب الله الناطق ثم فينطق على الخلايق بعبارة واحدة تطابق كل كتاب اطلاعه دون ان لا
يخالف منها حرفا وهو قوله تعالى وترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم
تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وهو ما قيل قوله تعالى وقل
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون فشيئا هذه ثم اعمال الخلايق فهم الاشهاد كما قال
تعالى يوم يقوم الاشهاد وقال ايضا وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ثم هذه الاعمال التي كتبها في صحيفة باطلاء دون ان قد كانت كتبها في الدنيا
ايضا وهي ثبت عنده في دفتر من اللوح المحفوظ يعني انه اذا عمل عاملها مثلا كما انا صليت يوم
الجمعة في المسجد بكعبتين كتب وثبت عنده مثاله في عين ذلك المكان وفي عين ذلك الوقت
متلبسا بذلك العمل ابدا الى يوم القيمة كما يكتب المقابل للمراة صورته فيها كما ذكرت حضرتي صلوتي
في المسجد لانه كلما التفت بخيال الى ... رأيت مثالي مصليا بتلك الصلوة ووجدت العامل وان
كان قد عدا عنه لا انه لابس لذلك المثال المتلبس وكذلك اذا رأيته سادقا الشيء وجميع الاعمال
مكتوبة بهذا النحو في غيوب امكنتها وازمنتها المعبر عن تلك الغيوب بالالواح الجزئية من اللوح

الكلى

الكلي الذي هو اللوح المحفوظ ولكن دون ان هو الذي يلبس تلك الامثال المعددة المتباينة
بان يلبسها لانها دار الغائية منها فاذا كان يوم القيمة حين مد الارض والقت ما فيها وتخلت
تطايرت ذوات الامثال من امكنتها واوقاتها ونشرت الصحائف بان يجي كل عمل في مكانه ووقته
ومثاله متلبس بذلك فكل مثال عامل بعمله بل مثلا الف مثال في الف عمل بل مائة الف مثال
في مائة الف عمل واخذ كل عامل كتابه بيمينه او شماله على ما مر من ظاهر معناه واما اخذه الحقيقي
هو عبارة عن لبس تلك الامثال وخروجهم بين الخلايق متلبسين باعمالهم فمن لبس مثاله المصلي
للنافلة خرج بين الناس بتلك النافلة في مكانها ووقتها الا ان الله سبحانه يحشر تلك البقعة وذلك
الوقت وكذلك جميع اعمال الخير واعمال الشر الا انه تاب عنه في الدنيا فانه اذا تاب عن السرقة مثلا
محى الله تعالى ذلك المثال السارق من الالواح الصغار الواح المحو والاثبات كنفوس الملائكة
الحفظة والناس ومن ذلك المكان والزمان ومن عينهما كما انك ايضا اذا علمت بتوبته لم تره متصفا
باثار ذلك المثال لانه ما شغلته عيادتها من سجين كتاب الفجار وان كنت ترى ذلك المثال في
السوق يسرق من دكان عمرو يوم الخميس مثلا وقد ظهر من هذا كيفية نطق الجوارح بما كانوا يكسبون
فان الله تعالى بعد حلفهم انهم لم يعملوا شيئا من اعمالهم الخبيثة يختم على السنتهم الكاذبة وينطق جوارحهم
فتشهد عليهم بجميع ما فعلوه ونطقهم بذلك في الظاهر ظاهر وفي الحقيقة هو مجيئهم يوم القيمة لا
لباس امثالهم المتلبس بالسرقة في مكانها وزمانها ومثالهم الاخر المتلبس بالزنا مع امراة معينة في
وقت معين ومكانه وهكذا فان كل احد يخرج بين الخلايق بجميع امثاله المتلبسين باعمالهم
من خير او شر وهو قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وذلك في قبره على بدنه ودون
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وهذا كتاب الاعمال التي تعمل فيها الامثال وادائها
وضعها دون ان في عنقه فيقال له اقرأ كتابك اي الذي طوقك به دون ان فانه لا يخالف

الكتاب المنشور الجامع للامثال العاملة بتلك الاعمال في اماكنها واوقاتها كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا لانه اذا رأى نفسه في امثال عامله لاعماله كما يرى نفسك في صورتك التي في
المرآة محكية للصورة لا يقدر على انكار ما اقترفه حال او اراده فكفى بنفسه ذلك اليوم عليه حسيبا
هذا محصل ما افاده ره في مواضع متعددة وهو ماخوذ من اخبار اهل العصمة من صريحها
او اشاراتها ومما يصرح بما سمعت من محو المعصية عند التوبة ما ورد بلفظ المحو كما في جملة من الحسنات
كالتوبة واقامة الشهادة بالحق حيث ورد انهما ماحية للذنب وفي بعض الاخبار بلفظ الستر ونحوه
كالمروي عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله
فستر عليه في الدنيا والاخرة فقلت وكيف يستر عليه قال ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب و
يوحي الى جوارحه اكتمي عليه ذنوبه ويوحي الى بقاع الارض اكتمي عليه ما كان يعمل عليك من الذنوب
فيلقى الله حين يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من الذنوب ومما ورد في شهادة الجوارح و
وغيرها ما في البحار عن تفسير الامام عن رسول الله والحديث طويل وفيه فلله عز وجل على كل
عبد رقباء من كل خلقه ومعقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ويحفظون عليه
ما يكون منه من اعماله واقواله والفاظه والخاطرة والبقاع التي تشتمل عليه شهود ربه له او عليه والليالي و
والايام والشهور شهوده عليه او له الى ان قال وبعض الليالي والايام وتشهد البقاع والشهور على
على اعمال العباد فمن عمل صالحا شهدت له جوارحه وبقاعه وشهوره واعوامه وساعاته ولياليه
جمع وساعاتها وايامها فيسعد بذلك سعادة الابد الحديث وقد ذكر الشيخ الاجل ره جملة من هذا
الحديث الشريف ثم قال ره فانظر الى صراحته في حشر الاوقات والامكنة وكلما اشتمل عليه الشهادة
العيانية عليه لان المقرر في يوم القيمة لا بد وان يكون على اكمل وجه واكمله ان يكون بنفس الشيء
كما هو هو فاذا سرق عمرو من دكان زيد في سوق بغداد يوم الخميس يعاد حشر يوم القيمة دكان

دكان زيد

دكان زيد في سوق بغداد يوم الخميس وحشر عمرو ويراه الناس حاملا بيده مال دكان زيد اخذا
للامانة المسروقة بعينها في الوقت الذي اخذها منه في الدنيا هكذا يبعث الله الشخص بجميع احواله
ومشخصاته الم تعلم ان الله على كل شيء قدير

الحديث الثاني والثلثون في الميزان في البحار
عن معاني الاخبار عن هشام بن سالم قال سألت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلم **بيان** الميزان
ما يعرف به قدر الشيء ووزنه وهو يختلف باختلاف انواع الموزونات فميزان العلوم والاعمال
غير ميزان الاجرام والاثقال فان ميزان الحنطة والشعير هو ما له لسان وكفتان او ما يشبهها في القيا
بعايره ميزان الشعر كالعروض وميزان الفكر كالمنطق وميزان الاعراب والبناء كالنحو وميزان
مقادير الساعات كالاسطرلاب وميزان الاعمدة والارتفاعات في استقامتها واعوجاجها
كالشاقول وهكذا فقيل ميزان الاخرة ايضا الانبياء وميزان الدنيا بل هو نوع اخر من الموازين
وميزان المعاني غير ما يعبر به ميزان الشعير وميزان الشعر كما هو الظاهر من محل منع ظاهر رواية بل
يستدل على علمهما انسب بقولهم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا اذ لو تغاير الميزانان لماكان
حساب الدنيا كافيا عن حساب الاخرة مع ان ان اريد بميزان الاخرة ما يفهمه عامة الناس وهو
شيء له لسان وكفتان مثلا فظاهر انه غير مغاير لهذا النوع من ميزان الدنيا وان غايره في الصغر
والكبر والجودة والرداءة وغير ذلك مما يتفاوت به الامور الاخروية عن الدنيوية كغير الميزان
ايضا من اجسام الاخرة واشجارها وانهارها كما قال تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا
الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها وان اريد به ما في الخبر المذكور ونحوه فالامر اوضح فان
الانبياء والاوصياء كما انهم موازين القيمة فكذلك هم الموازين للاعمال في الدنيا ايضا اذا عرفت ما
ذكرنا فلنتكلم هنا في مقامين الاول في ان المراد بالميزان ماذا وقد اختلفوا فيه فقيل انه عبارة

عن العدل في الآخرة وان لا ظلم فيها على احد ووجه الحمل على هذا المعنى ان العدل في الاخذ
والاعطاء لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل وهذا القول
اختاره من علمائنا الشيخ المفيد فان المحكي عنه ان الموازين هي العدل بين الاعمال والجزاء عليها
ووضع كل جزاء في موضعه وايصال كل ذي حق الى حقه وانه رد على من جعل الميزان ما ذكرنا من
توضع الاعمال فيها بان الاعمال اعراض والاعراض لا يصح وزنها وانما توصف بالثقل والخفة مجازا
وقال والخبر الوارد ان امير المؤمنين والائمة من ذريته هم الموازين فالمراد انهم المعدلون بين الاعمال
فيما يستحق عليها والحاكمون فيها بالواجب والعدل وقيل ان المراد بالميزان معناه الظاهر وهو ما له
لسان وكفتان كما عن ابن عباس وغيره وهو الظاهر من جملة من الاخبار المصرحة بوضع شيء في
الميزان او في كفة الميزان كالمروي عن الكافي عن رسول الله ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيمة
افضل من حسن الخلق وكالمروي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله يؤتى برجل يوم القيمة
الى الميزان ويؤتى له تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في
كفة الميزان ثم تخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
فتوضع في الاخرى فترجح بل هو الظاهر من الآيات ايضا بحسب افهام عامة الناس وطرح هذا
اللفظ من غير دليل لا وجه له وما قيل من ان الاعمال اعراض مع انها قد فنيت وعدمت فهو لا يصلح
دليلا لذلك لانا اولا لا نقطع بالانعدام بل كل ما وجد فهو محفوظ في محله عند الله تعالى والعرض يمكن
ان يجعله جسما مناسبا له او يخلق صورة حسنة او قبيحة بازائه فتوزن قيل وهي الصورة التي تتوزن
وقيل وهي الصورة التي تكون مع الانسان في البرزخ وقيل تظهر علامات الحسنات وعلامات السيئات
في الكفتين فيراها الناس وقيل يجعل في كفة الحسنات جواهر بيض مشرقة وفي كفة السيئات جواهر
سود مظلمة ولعل بعض هذه الاقوال يرجع الى بعض واما ثانيا فلان الوزن يتعلق بالصحف التي

يكون فيها اعمال العباد مكتوبة كما نسب الى مذهب المفسرين ويشهد له ما مر من خبر عبد الله بن
عمر وما روي عن النبي انه سئل عما يوزن يوم القيمة فقال الصحف ولا مانع من ثقل الصحيفة وخفتها
بواسطة ما كتب فيها بحيث يظهر حال العمل المكتوب فيها وبالجملة فان الله تعالى قادر على كل شيء وقد
اخبرنا اولياؤه بانه سيفعله فيجب الاذعان به وان كان مما يستبعده عقول القاصرين كجعل صورة السبع
وهي عرض اسدا في الخارج مفترسا وتكلم الحصى مع سيدنا الحسين ع وشهادة الجوارح والبقاع
والشهور والاعوام والساعات يوم القيمة الى غير ذلك مما يخرج عن الاحاطة به نطاق الاوهام
وما قيل ان الوزن لا فائدة فيه لان المكلف ان كان مقرا في القيمة بعدله تعالى كفاه حكمه تعالى بمقادير
الثواب والعقاب والا لم يعرف ذلك من الميزان ايضا لاحتمال انه تعالى اظهر رجحان كفة الحسنات
او السيئات لا على سبيل العدل مدفوع ايضا بان جميع المكلفين يعلمون في القيمة انه تعالى
منزه عن الظلم وفائدة وضع الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل القيمة فيزداد به سرور
العامل او حزنه وظهور الرجحان كما اشرنا اليه اما بثقل احدى الكفتين وخفة الاخرى او
بعلامات اخر بها يعرف الناس الراجح من المرجوح كظهور نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان
السيئات كما قيل واما الخبر الذي ذكرناه من ان الموازين هم الانبياء والاوصياء وكذا الخبر الذي
ما اشار اليه المفيد فهو لا ينافي ارادة الميزان المعروف في سائر الآيات والاخبار ولا يتغير فان
حصول الطاعة والعصيان وصحة العمل وفساده لما كان بموافقة امرهم ومخالفته لان من اطاعهم
فقد اطاع الله ومن عصاهم فقد عصى الله بل تفاوت مراتب العمل كان بتفاوت مراتب متابعتهم
ومعرفتهم وولايتهم فكانوا هم الميزان الذي يتميز به اصل العمل حسنا او قبيحا ومرتبته زيادة ونقصا
واما الميزان المعروف فهو لمعرفة الحسن مع القبيح اي لمعرفة رجحان الحسنة على السيئة او العكس
وكذا المعرفة مراتب كل منهما فالميزان الاول يعرف به اصل العمل في نفسه والثاني يعرف به نسبته

مع غيره فكونه ميزانا بالمعنى الذي ذكرناه لا ينفي الميزان المعروف كما انه بالمعنى الذي ذكره شيخنا
المفيد ره لا ينفيه وعلى تأويله بان المراد انهم الحاضرون عند الميزان الحاكمون عليها كما احتمله
في البحار فالامر اظهر واما ما عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق اباعبد الله فقال اوليس
توزن الاعمال قال لا ان الاعمال ليست باجسام وانما هي صفة ما عملوا وانما يحتاج الى وزن الشيء
من جهل عدد الاشياء ولا يعرف ثقلها وخفتها وان الله لا يخفى عليه شيء قال فما معنى
الميزان قال العدل قال فما معناه في كتابه فمن ثقلت موازينه قال فمن رجح عمله الخبر فهو ايضا
لا ينفي ما ذكر بل نفى الوزن الذي كانت فائدته رفع الجهل كما ادعاه هم الزنديق لا ينافي اثباته
لغرض آخر كما ان نفيه لعدم كون العمل جسما صالحا للوزن لا ينافي ثبوته بعد جعله صالحا له
بما مر مع الاشارة اليه وكانه لم يتعرض له لبعده عن فهم الزنديق او لعدم اقتضاء المقام له وكون
الميزان بمعنى العدل لا ينافي وضع الميزان المعروف ايضا لاظهار هذا العدل بين الناس ولا
ظهور له في نفي الميزان اصلا كما عليه اصحاب القول الاول وربما يشهد لما ذكرناه تفسير الموازين
القسط بالميزان العدل كما عن امير المؤمنين في حديث قال واما قوله تبارك وتعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة الاية فهو ميزان العدل يؤخذ به الخلائق يوم القيمة يدين الله تبارك
وتعالى الخلق بعضهم من بعض بالموازين انتهى فان اضافة الميزان الى العدل ظاهر في مغايرتهما
اي انه شيء يظهر به العدل لا انه نفسه وبالجملة فشيء من الوجوه المذكورة لا يصلح لنفي ما هو الظاهر
من الايات والاخبار مع امكان الجمع بين مختلفاتها بما اشرنا اليه فما دل على ان الميزان ما له لسان
وكفتان وما دل على انه الانبياء والاوصياء وما دل على انه العدل كلها صحيح من غير تناف بينها
وعدم علمنا بخصوصيات بعضها وكيفيته لا ينافي ثبوتها اصلا والعلم عند الله وقال العلامة المجلسي ره
في البحار بعد نقل ما تقدم عن الشيخ المفيد ان انكار الميزان بهذه الوجوه ليس بصحيح ثم قال لا

اختلاف

اختلاف الاخبار نحن نؤمن بالميزان ونرد علمه الى حملة القرآن ولا نتكلف علم ما لم يوضح لنا بقي
البيان الثاني في الموزون وكيفية الوزن اما الموزون فقيل ان كل عمل قلبي او قولي يوضع
في الميزان لانه في هذا العالم الذي هو عالم التضاد يكون له مقابل يوضع في كفة اخرى الا
التوحيد فانه لا مقابل له الا الشرك وهما لا يجتمعان في ميزان احد لان اليقين الدائم لا يجامع
نقيضه في قلب واحد ولا يتعاقبان على موضوع لان نفس المؤمن الموحد بحسب الجوهر و
الذات تخالف نفس الكافر مخالفة نوعية عن التحقيق وفيه انه لا فرق في التوحيد وغيره فان
الاحسان الى زيد والاساءة اليه متقابلان [illegible] فكما انهما قد يجتمعان من جهتين وقد يتعاقبان
فكذا التوحيد والشرك ايضا قد يجتمعان من جهتين وقد يتعاقبان قال تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون وقال تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا واذا اعتبر الدوام في
التوحيد فليعتبر في غيره ايضا ثم وضع الميزان لا يلزم ان يكون لمجرد موازنة الشيء مع مقابله اذ
ربما لا يكون له مقابل كمن لم يصدر منه شيء غير الحسنات او شيء غير السيئات ويمكن ان يوضع له
الميزان ليعرف تفاوت اعماله بعضها مع بعض فان افراد عبادة واحدة كافراد صلوة الظهر مثلا
ربما تتفاوت بحسب الخلوص والاقبال وساير شرائط الكمال تفاوتا كثيرا او ليعرف تفاوت
اعماله مع اعمال غيره قال تعالى الذي خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وبالجملة ظاهر
الايات والاخبار الواردة في الميزان ان كل الاعمال يدخل في الميزان ولو لم يصدر من العامل
ما يقابله واما ما ذكره من تفاوت مخالفة نفس المؤمن والكافر فهو بعد الايمان والكفر اصل
فان المؤمن باختياره خلق من طينة طيبة نورانية والكافر باختياره خلق من طينة خبيثة ظلمانية
وطبع الله على قلبه قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم و
جعلنا قلوبهم قاسية واما بحسب الاصل وابتداء الخلقة فليستا مختلفتين بان تكون نفس

المؤمن خلقنا ابتداء من شيء غير ما خلقت منه نفس الكافر بل هما في الاصل من شيء واحد صالح للامرين
كالخشب الصالح للسرير والصنم والمداد الصالح لكتابة الاسم الشريف والوضيع وانما حصل الاختلاف
بالاجابة والانكار قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الاية واما كيفية وزن
الاعمال بناء على كون الميزان هو العدل وضع كل جزاء في موضعه واعطاء كل ذي حق حقه وعلى
كونه الانبياء والرسل فهي ملاحظة ان الاعمال موافقة لطاعتهم او مخالفة لها كما مرت الاشارة اليه
واما على كون الميزان ما له لسان وكفتان فيشكل الوزن بما مر من ان الاعمال اعراض والاعراض
لا يصح وزنها مع انها فنيت وعدمت والمعدوم لا يعاد وقد مر الجواب عن ذلك وغيره انهم
في المقام الاول بما لا احتياج الى اعادته فراجعه **نكتة** التكثير في جمع الميزان مع افراد العامل
كقوله تعالى من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه هي ان الشيء الواحد اذا اريد بوزنه كمال الاحاطة
به وجب تعدد موازينه فوزنه في كمه ومقداره بانه خمسة مثاقيل او غيره وفي جوهرها بانها ذهب
فضة وفي صفتها بانها صافية او لا وفي بقائها بانها تبقى يوما او سنة وفي رتبتها بانها من الملك
او الملكوت او الجبروت وفي لونها كالجوهري بان كل منهما احمر مع ان قيمة مثقال واحد منهما دينار
والاخرى مائة وكذلك موازين صورها وحدودها وقيمتها فان موازينها متعددة وكذلك
موازين الشيء في كونه ذاتا او ذات وعرضا او عرض عرض وكل واحد من الموازين توكل الى
باذن الله على غيره نوع من الملائكة غيرها وكل بتلك الولي وتعليمه كذا ذكر الشيخ الاجل وقيل
لا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان اخر
وقد يقال ان لفظ الجمع هنا وقع على الواحد كما يقال خرج فلان الى مكة بالبغال وقيل ان الموازين
هنا جمع موزون والمراد الاعمال الموزونة **الحديث الثالث والثلثون** في ان الاعمال هل تجسم
ام لا في المجالس في احزاب احوال المتقين والمجرمين في القيمة عن قيس بن عاصم قال وفدت مع جماعة

من بني تميم على النبي صلى الله عليه وآله فدخلت عليه وعنده الصلصال بن الدلهمس فقلت يا نبي الله عظنا موعظة
ننتفع بها فانا قوم نعبر في البرية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا قيس ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا
وان مع الدنيا اخرة وان لكل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن
معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا
معك ولا تحشر الا معه ولا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح انست به وان فسد لا تستوحش
الا منه وهو فعلك الخبر **بيان** لما تبين ان الحكيم العدل الذي بعث حججا واولياء قوامين بالقسط
ينصب ميزان العدل يوم القيمة ليظهر عدله بواسطة اوليائه بين الخلق ويجازيهم على حسناتهم بالثواب
وعلى سيئاتهم بالعقاب ينبغي ان يتبين ان الجزاء الذي يجازيهم به اهل هو نفس اعمالهم الصادرة منهم
في الدنيا او غيرها وهذه هي مسألة تجسم الاعمال التي اختلفوا فيها فعن جماعة منهم الشيخ المفيد ره الثاني
لان الاعمال اعراض ومعان فلا يعقل تجسمها وعليه فجزاء الاعمال من الحور والقصور والانهار
والاشجار ونحوها او الحيات والعقارب والزقوم والجحيم وغيرها انما هي امور مناسبة لتلك الاعمال
قد جعل الله تعالى كلا منها جزاء لعمل واخبر المكلفين بذلك على السنة حججه لئلا يقولوا انا كنا عن هذا
غافلين فاذا جاء يوم القيمة يوزن الاعمال على نحو ويجزي على حسناتها ثوابا وعدلا بل ازيد وعلى سيئاتها
بما اوعد ان لم يغفر ولم يرحم وهو الغفور الرحيم وعن جماعة اخرى الاول وهو على وجهين احدهما
انه تعالى يجعل الاعمال التي هي اعراض اجساما مناسبة لنوع ما انقلبت عنه لان ذلك الجعل شيء
ممكن مقدور له تعالى وقد دل بعض الايات والاخبار على ان الجزاء نفس العمل وهو ممكن بما ذكرناه
فيحمل عليه وثانيهما ان الاعمال لم تجعل العرض جسما بل بان لكل شيء في كل نشأة نحو وجود خاص وصورة
خاصة بتلك النشأة والشيء الواحد يختلف بحسب العوالم المختلفة ولكن لعين الاختلاف فذلك الشيء الى
اخر يظهر بصورة في كل عالم على ما هو عليه في ذلك العالم في نفس الامر وقد نقل عن المحقق الدواني انه

في رسالة الزوراء التي ذكر في أولها انها من فوض زيارة عتبة باب مدينة العلم وابنه سبطي الشهدا
عليهما من الصلوات كملها ومن التسليمات اجزلها فان قلت لما علمت ان الحقيقة الواحدة تظهر في النشر بصورة
عينية ملازمة لوضع معين وفي الحس المشترك بصورة تشابهها من حيث تلك الشرايط المعتبرة
هناك وفي الحالين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل
بحيث لا تقبل الكثرة فظهر ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل الصور المختلفة بحسب المشاعر
والمدارك لباس لتلك الحقيقة وتلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر من صور متكثرة
متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية والحاصل ان
الحقيقة من حيث ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة وهي مغايرة لجميع تلك الصور فالعلم مثلا
حقيقة واحدة تظهر في اليقظة بصورة عرضية مجردة عن الحس مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية
وهي بعينها تظهر في الرؤيا بصورة اللبن والمحجوب الذي لا يعرف الحقايق الا بصورها ينكر الحقيقة
عند تبدل الصورة ولا يعرفها ان تجلت له في ملابسها فظهر عليك من هذا اسرار غامضة من احوال
المعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد في الكثرات وصعدت الى حقايق ما انبا عنه لسان
النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال بصور الاجسام واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة
بالكافرين فانه ظاهر في ان احاطة جهنم في الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظاهر اذ الاخلاق الرذيلة
والعلائق الباطلة محيطة بهم وهي بعينها جهنم التي ستظهر في الصورة الموعودة عليهم الا انهم لا يعرفون
ذلك لعدم ظهورها عليهم في هذه النشاة في تلك الصورة واما النفس المحيطة بالحقايق وتنقلها
في الصور فتعرف حقيقة الامر وايضا تعرف من ذلك قوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
انما ياكلون في بطونهم نارا وقوله الذي يشرب في انية الذهب انما يجرجر في بطنه نار جهنم فان ذلك
يدل على وقوع هذه الحال في الحال والجرجرة بمعنى الصب وقوله ان في الجنة قيعانا جمع قاع وهي

المستوى

المستوي من الارض وان غراسها سبحان الله والحمد لله فانه يدل على ان هذا القول بعينه
غراسها محمول على حقيقته انتهى ملخصا وفي البحار نقل عن شيخنا البهائي ره انه بعد ان قال بتجسم
الاعمال في النشاة الاخروية قد ورد في احاديث متكثرة من طرق المخالف والموالف وقد روى
اصحابنا عن قيس بن عاصم الى آخر من الحديث نقل عن بعض اصحاب القلوب انه قال ان الحيات
والعقارب بل والنيران التي تظهر من القبر والقيمة هي بعينها الاعمال القبيحة والاخلاق الذميمة
والعقايد الباطلة التي ظهرت في هذه النشاة بهذه الصورة وتجلببت بهذه الجلابيب كما ان الروح
والريحان والحور والثمار هي الاخلاق الزكية والاعمال الصالحة والاعتقادات الحقة التي برزت
في هذا العالم بهذا الزي وتسمت بهذا الاسم اذ الحقيقة الواحدة تختلف صورها باختلاف الاماكن
فتحلى في كل موطن بحلية وتزيا في كل نشاة بزي الى آخر ما قال وقد ذهب صاحب العرشية ايضا
في تجسم الاعمال الى هذا القول فقال ما حاصله ان الهيئة الواحدة تتصور بصور مختلفة بحسب المواطن
الا ترى ان صورة الجسم الرطب يؤثر في الجسم القابل للرطوبة اثرا وفي مادة القوة الحسية او الخيالية اثرا
آخر وفي القوة العاقلة اثرا ثالثا فقد حصلت هيئة الرطوبة الانفعالية في المواضع الثلثة الا انها في
الاول هي سهولة التشكل مثلا وفي الثاني قلة الشعور والاحساس وفي الثالث البلادة والغباوة
وكذا الغضب الذي هو كيفية نفسانية فانه اذا ظهر في مقام الجسم يورث احمرار الوجه وانتفاخ البشرة
وربما يؤدي عند اشتداده الى المرض الشديد بل الى الهلاك فلا عجب من ان يظهر في نشاة اخرى
ان تتعلق بالحرقة وكذا العلم فانه كيفية نفسانية اذا وجدت في الخارج صارت عينا تسمى سلسبيلا
وكذا حب الدنيا وشهواتها اعراض نفسانية هاهنا وفي الآخرة تصير حيات وعقارب وهكذا جميع
الصور الحسنة الموجودة في الآخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاقها واعتقاداتها ونياتها
الراسخة من تكرار الاعمال في الدنيا انتهى محصل كلامه ولكنه جعل مادة تجسم الاعمال النفس الانسانية

قال وكما ان الهيولى ههنا مادة تكون الاجسام والصور المقدارية وهي لا مقدار لها في ذاتها
فكذا النفس الادمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية وهي في ذاتها امر
روحاني لا مقدار لها ولا يخفى ما فيه فان كون ذات النفس مادة للاجسام الاخروية والصور
المقدارية مما لا شاهد له من عقل ولا نقل بل ولا معنى له وكيف يكون ذات نفس الشخص مادة
للحور والقصور والشجر والانهار والنار والجحيم والحيات والعقارب فيكون الشخص هو النعمة والمنعم
والاكل والماكول والفاعل والمفعول والعقاب والمعذب ولو باعتبارين مع ان الكلام في
تجسم العمل الذي هو من الاعراض وهذا تجسم للعامل ولعله اراد بكون النفس مادة لهذه الامور
ما مر من ان النفس في القيمة تكون فاعلة لهذه الامور مدركة لها يعني ان النفس لما
صدر منها الاعمال التي تنقلب في الاخرة الى تلك الصور او تكون في تلك النشأة على تلك
الصور في نفس الامر قال ان النفس صارت مادة لها توسعا وان كان بعيدا عن ظاهر كلامه وتمثيله
بالهيولى وقوله ان الهيولى لا مقدار لها في ذاتها وكذا النفس فيه ضعف ايضا فان الهيولى وان لم يكن
لها مقدار يتجلى الان لنا مقدار النوعيات وكل نفس ايضا لها مقدار خاص وصورة معتبرة في
عالم المثال ثم ذكر وجوها من الفرق بين النفس والهيولى ليس الغرض لها ولما فيها بهم هنا اذ المقصود
في المقام بيان ان جزاء الاعمال هل هي نفسها باحد الوجهين او مغايرة لها واثار مترتبة عليها
ولا يخفى ان جملة من الايات والاخبار وان كانت تدل على الاخير الا ان جملة اخرى منها ظاهرة
في الاول كقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى ذوقوا ما كنتم تعملون وغيرهما مما مر في
كلام المحقق الدواني ولعل الاقرب الى التحقيق والجمع بين الكل حمل ما دل على المغايرة على التغاير في
الصورة وما دل على العينية على الاتحاد في الحقيقة غير بعيد والله العالم **تنبيه** لا يخفى ان
التجسم المذكور هنا غير التجسم عند الوزن لو قيل به هناك ايضا اذ الظاهر ان الاجسام التي تكون في مقام

الجزاء

الجزاء من قصر او شجر او حور عين ومن حيات وجحيم او غسلين لا توضع هي في الميزان بل العمل الذي
يوضع في الميزان بعد صيرورته جسما انما يكون جسما اخر غير الشجر والحجر كجوهر مشرق او مظلم
يعرف به العامل بل غيره ايضا ان ذلك العمل خير او العمل شر الذي صدر منه فتجسم العمل في مقام
الوزن على القول به غير تجسمه في مقام الجزاء وقد سمعت ان الحقيقة الواحدة تختلف صورها
باختلاف المواطن ونحوها فلا عجب ان تكون الصلوة التي هي في الدنيا اقوال وافعال معهودة تتجسم
وتتصور في القبر بصورة وعند الميزان بصورة وعند الصراط بصورة وفي الجنة بصورة وهكذا
غيرها من الاعمال والله العالم بحقائق الاحوال **الحديث الرابع والثلثون** في الصراط في البحار عن
معاني الاخبار عن المفضل بن عمر قال سألت ابا عبد الله عن الصراط فقال هو الطريق الى معرفة الله
عز وجل وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في الاخرة فاما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام
المفروض الطاعة من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الاخرة
ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الاخرة فتردى في نار جهنم **بيان** الصراط
لغة مطلق الطريق والمراد هنا الطريق الكامل وهو الطريق الى معرفة الله تعالى كما فسره به الامام ع في
هذا الحديث الشريف وقوله وهما صراطان يراد به ان الصراط المطلق او الصراط المفسر بالطريق الى معرفة
الله لا يكون بحسب النشأتين الا اعاه الخبر والصراط في الاخرة على الاحتمال الثاني وان كان هو جسر
جهنم الا انه طريق الى الجنة التي فيها تمام المعرفة وكذا الناجي منه ايضا انه طريق الى معرفة الله واما كون صراط
الدنيا هو الامام ع فلانه معرفة الله تعالى انما تكمل بتوحيده تعالى في المراتب الاربع التي هي توحيد
الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال وتوحيد العبادة والطريق الى هذه المراتب كلها
هو الامام كما قالوا ع بنا عرف الله ولولانا ما عرف الله وعن امير المؤمنين ع نحن الاعراف الذين
لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا وما في جملة من الاخبار من تفسير الصراط بخصوص مولانا امير المؤمنين

فلانه الفرد الاكمل بعد النبي صلى الله عليه وآله مع ان كلهم نور واحد والمراد من كونه الصراط المستقيم كما في شرح
العرشية انه هو ورسول الله صلى الله عليه وآله علة الاشياء المادية والصورية والفاعلية والغائية وال
ده اما انهما العلة الفاعلية فلان الله سبحانه خلقهما والقى في هويتهما مثاله فاظهر عنهما
افعاله وهو تعالى فاعل بهما كما قال امير المؤمنين في ذكر العالم العلوي من المجردات والقى
في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وذلك كما القى النار في هوية الحديدة المحمية بالنار مثالها
اي اثر فعلها فاظهر بها اثر الاحراق كما يظهر بالنار وذلك المثال هو امره الفعلي المسمى بالمشية
والارادة والابداع وان شئت قلت هو تعالى بهم يفعل ما يشاء لان فعله يقوم بهما قيام
ظهور وهما يقوم بفعله تعالى قيوم تحقق فانه فعله تعالى بهما اي يقوم فعله بهما ويقومهما
بفعله كالقائم بالنسبة الى زيد ولله المثل الاعلى فانه اسم فاعل القيام ولبس اسما للذات زيد
ولا يحمل على ذات زيد الا مجازا والمجاز هو الصراط فهما باب الله العلة الفاعلية لانهما محلا فعل الحاملان
له واما انهما علة المادية فلان الله سبحانه خلق من شعاع نور محمد صلى الله عليه وآله انوار جميع الانبياء وجعلها
وذلك جميع موادهم وخلق من اشعة انوار الانبياء انوار جميع المؤمنين اي موادهم وخلق من
اشعة انوار المؤمنين مواد الملائكة وهكذا الى رتبة الجمادات فشعاع نوره هو العلة المادية
لجميع الخلق وهو النور الذي عناه الصادق في قوله ان الله خلق المؤمنين من نوره واما
العلة الصورية فلان الله سبحانه خلق من هيئات اعمال علي وقابليته صور جميع الانبياء وخلق
من هيئة صور الانبياء صور المؤمنين وهكذا الى الجمادات الطينية العدنية كما خلق من هيئة صورة
المقابل وهيئة حركته الصورة في المرآت وحركتها وكما خلق من هيئة حركة يد الكاتب هيئة الكتابة
بحركة يده واما صور الكفار والمنافقين واتباعهم من الحيوانات والنباتات والجمادات فقد
خلقها الله تعالى من عكوسات هيئات اعمال علي وعكوسات قابلياته صور الكافرين والمنافقين

وخلق

وخلق من هيئات صورهم صور اتباعهم الى الجمادات المرة والسبخة والملح وقد قال انا وعلي
ابوا هذه الامة واذا فسرنا هذه الابوة على تفسير التاويل فانما الاب هو المادة والام هي الصورة
كما قال الصادق ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه
ابوه النور وامه الرحمة وقوله من نوره هو المادة لان المادة هي التي يدخل عليها الفطر كما تقول
عملنا السرير من خشب وصغنا الخاتم من فضة فادخلت عليه من فهو المادة فدل على ان المادة
هي الاب فشبه الشعاع المشتق من اشراق نوره بالاب والصبغ المشتق من هيئات اعمال علي وقابلياته
التي هي الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين بالام لان مواد جميع الخلق من شعاع نور محمد صلى الله عليه وآله وصور
جميع الخلق من شعاع هيئات اعمال علي او عكسهما واما العلة الغائية فلان الله خلق الخلق لاجلهم
كما قال علي نحن صنائع الله والخلق بعد صنائع لنا اي صنعهم الله لنا وفي الانجيل خلقتك لاجلي
وخلقت الاشياء لاجلك فاذا عرفت ان امير المؤمنين علة لجميع الخلق في ايجاده كونهم واعمالهم
فهو طريق الله تعالى الى خلقه وترجمان مراداته وموصلها اليهم ومعطي كل ذي حق حقه باذن الله
انهى بالحبس ما اوله كما انه طريق الله الى خلقه فكذا هو اعظم طريق الخلق الى الله كما قال في شرح
الزيارة وهم صراط الله اي طريق الله الى خلقه في الخلق والرزق والحيوة والممات وهم طريق الخلق
الى الله في جميع مطالبهم في ذرات الامور الاربعة المذكورة التي هي اركان ما في الامكان وقال ايضا
بعد ذلك فلما اشرنا اليه كانوا هم صراط الله الذي لا يصل شيء من الله الى شيء من خلقه الا بواسطتهم
ولا يصل احد ولا عمل الى الله تعالى الا بواسطتهم فهم طريق كل ما ينزل وكل ما يصعد هذا وكما انهم
الصراط تعرف امرهم ثم ضرب الصادق في قول الله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين
ومعرفته والائمة بعده التي تكون هي الصراط المستقيم الذي يكون احد من السيف وادق من الشعر
هي معرفته بالنورانية كما في حديث سلمان وابي ذر المشتمل على الاسرار ويجمعها قول الصادق عليه السلام

احعلوا لنا ربا نوب اليه وقولوا فينا ما شئتم ولن تبلغوا فقال له السائل نقول ما شئنا قال
وما عسى ان تقولوا والله ما اخرج اليكم من علمنا الا الف غير معطوفة ووصف الصراط بالاستقامة
كما في هذا الحديث وغيره كقولهم ع نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم لان غيره ايضا سبيل لكنها
غير مستقيمة بل هي سبل الكفار على ما يكرهها الله واما هو ضد خلقه الله تعالى في احسن تقويم وصوره
على صورة مشيته بحيث لو ترك وصل بنفسه بفطرته ع فجعل الامر بيد الله لانه هو واهل بيته الطاهرين
علام الله بتعليمه محمد حبيبه ورسوله وسمايهم الى ربهم وهو قد خلقه الله على فطرة لا يجد في
الامكان فطرة للبشر اعدل من الفطرة التي فطره عليها فلذا قال تعالى وانك لعلى خلق عظيم كذا
في شرح العرشية وفيما نحن في بيان ما ذكر في الحديث الاخير من كونهم ابواب الله ما ينفع في المقام
حيث ينكشف عنه معنى كونهم صراطا انتهى زيادة انكشاف قال ره اما انهم ابواب الله فانه تعالى حيث
كان لا تدركه الابصار ولا تحيط به خواطر الافكار اختار محمدا وآله من جميع خلقه واثنى عليهم علم ما خلق
بعد ان اشهدهم خلق جميع ما خلق والهمهم على ما اراد منهم ثم جعلهم اولياء على سائر خلقه اقامهم
بيوتا وخزائن لاسراره الغيبية وافامهم ابوابا له تعالى في تلك الخزائن في اداء ما حمل الخلق كما جعلت
النار في السراج الشعلة المرئية التي هي دخان من الزيت الذي كلسته وتعمته فاستضاء بفعلها ومنه
بابا الجميع اشتغل السراج في احداثها وامدادها عابرهم وعابريها وهو لا ابواب باعتبار اربع
مراتب بل خمس مراتب الاعلى مرتبة الامثال العليا وهي المقامات باعتبار نسبة الافعال اليه تعالى
بمعنى ان الله تعالى فاعل لافعاله بهم وباعتبارهم فاعلون باذن الله وامره لا يكونون ظاهرا ابوابا
الثانية مرتبة المشية الحالة فهم ابواب ظهور اثارها بهذا الاعتبار الثالثة مرتبة الامر المفعولي اعني
النور المحمدي ص وهذه مرتبة المعاني فهم باعتبار ان الوجودات الحادثة تشرق من شعاعهم ابواب
لا تشراقها في المراتب الثلث الغالب فيها الاطلاق عن الابواب ففي الاولى الاطلاق الغالب عليها

الامثال العليا والمقامات والعلامات ره في الثانية الاطلاق الغالب عليها المشية والارادة و
الاختراع والابداع والامر الفعلي وفي الثالثة الاطلاق الغالب عليها المعاني والامر المفعولي
الرابعة مرتبة الابواب وهي مرتبة العقل الكل والقلم قال الله تعالى له ادبر فادبر ثم قال اقبل فاقبل
الخامسة مرتبة الباب وهي مرتبة نفس الكل واللوح المحفوظ قال ع ظهرت الموجودات من باء
بسم الله الرحمن الرحيم وباعتبار آخر الابواب اربعة الاول ركن العرش الايمن الاعلى وهو باب الرزق
الثاني ركن العرش الايمن الاسفل وهو باب الحياة الثالث ركن العرش الايسر الاعلى وهو باب الموت
الرابع ركن العرش الايسر الاسفل وهو باب الخلق انتهى نقل كلام دابضاح مرام قال في العرشية
ان النفس الانسانية من مبدأ حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوي انتقالات نفسانية وحركات جوهرية
لا جبلها في نشأة ذاتية فكل نفس صراط الى الاخرة بوجه كما انها سالكة ايضا بوجه فالمتحرك والمسافة
شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فالنفوس صراطا الى العاقبة بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة
وبعضها منكوسة والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة ومعطلة الى ان قال وذلك بحسب القوة
العملية والنظرية واليها الاشارة في الحديث بصراط الدنيا وصراط الاخرة فالاول عبارة عن تحصيل
العدالة وملكة التوسط في استعمال القوة الثلثة الشهوية والغضبية والوهمية بين الافراط و
التفريط لتصير النفس بتلك الملكات محلوة لتستعد لان يتجلى فيها صورة الحق وذلك لا يحصل الا باطاعة
الامام وهذا معنى كون صراط الدنيا هو الامام ع والثاني عبارة عن مرور النفس بقوة النظرية ره
عند العلي على مراتب الموجودات والاطوار الحسية والنفسية والعقلية وخروجها من مكامن الحجب
والغواشي الى اضوية افضية الانوار الالهية انتهى بنحو من الاختصار واقول اطلاق الصراط على النفس
مما صرح به الشيخ الاجل ايضا حيث قال ره وقيل انه معرفة النفس او النفس وروى عن الصادق ع ان الصورة
الانسانية هي الصراط المستقيم الى كل خير والجسر الممدود بين الجنة والنار انتهى وقد ذكر ره له اطلاقات

اخر شيمها انشاء الله في اخر هذا الشرح ولكنه لما تكلم هنا في العبارات المذكورة اجمالا او اعراضا
ناسب ان نشير الى جملة منها على وجه الاختصار قال ره قوله ان للنفس الانسانية يعني بها الناطقة
القدسية فيما دونهم الملكية الالهية المعبر عنها باللوح المحفوظ وليست هي النباتية والحيوانية
ولا البرزخية ولا النوعية من عرضها عرف ربه المعبر عنها بالفؤاد ومراده بالحركة الجوهرية تنقل نفس
الشيء بكينونته من غير موجب من خارج وهذا ليس بصحيح فان جوهر الشيء لا يكون منتقلا من رتبة
الى اخرى بنفس ذلك الجوهر من غير داع موجب للانتقال عن نفس الجوهر بل يرقى بالمدد ويتحرك
بالمحرك فالنفس تنتقل صاعدة عن دواعي اعمالها الصالحة ونازلة بدواعي اعمالها الطالحة ودرجتها
انما يكون في ثبات ذاتها وليست في تحركها الى ان تكون عقلا كما يذهب اليه المصنف وقوله وبعضها
واقفة او معطلة غير صحيح ايضا لان المستقيمة لا تقف الا اذا طرء عليها الاعوجاج كما لو صعدت
بعمل صالح درجة والمخلط بعمل طالح درجة وهكذا فانه يثبت لها الوضع بعدم تجاوزها ذات نفسها
الاولى كما كانت لبني اسرائيل في التيه لبثوا اربعين سنة في سنتين فانهم يسيرون من الصباح الى المساء
فاذا هم بحيث ارتحلوا عنه فلا يمضي الوقت ولا التعطيل في شيء من الممكنات الا في مثل بني اسرائيل
واما الوصول فيكون للسائرين الى الله تعالى في الطريق الذي امرهم بسلوكه وحال هؤلاء في سيرهم في كل
رتبة واصلون وغير واصلين يعني ما في حديث الاسرار حيث يقول تعالى في شانهم في دار قربه الجنة
كلما وضعت لهم علما وضعت لهم حلما ليس لمحبتي غاية ولا نهاية وقوله وذلك بحسب القوتين يعني ان كون
النفس هي الصراط المستقيم لسيرها في ذاتها بحركتها الجوهرية انما هو بحسب قوتيها العملية والنظرية
فعلى قدر علمها وعملها تنتقل ذاتها بذاتها ونحن نقول كما ان الدخان الذي في السراج انما استفاد
النار واستضاء بفعلها فيه لا بنفسه وكما استضاء الجدار باشراق الشمس لا بنفسه كذلك النفس انما
انتقلت في درجاتها بالاسباب الخارجية وهي العمل والعلم فتنقل النفس في درجاتها كلا لانها انما

هو بالقوتين اللتين هما كسبتا المقدمات موهبتها الذات لا بذوات النفوس وقوله لان يجلي آه
فيه ان الامام لم يمنع عن كون شيء يتجلى فيه صورة الحق الا اذا اريد بالصورة مثال الاعلى اعني صورة ظلية
بالايجاد مثل النفس كما قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحجبه الاوهام بل تجلى لها بها وقوله وذلك لا يحصل آه
يشعر بان صراط الدنيا مشروط بطاعة الامام لان الامام عليه السلام هو صراط الدنيا بهذا المعنى وانا الامام
هو الصراط في الدنيا والاخرة وما مر في الحديث من ان الصراط الذي في الدنيا هو الامام فالمراد منه
انه هو الصراط لجميع المكلفين في الدنيا في مقابلة ان الصراط في الاخرة جسر على جهنم لان الامام ليس
صراطا في الاخرة بل صراط في الدارين للمؤمنين تعالى والخلق اجمعين قوله والثاني عبارة آه هذا هو الصراط
الذي قال انه في الاخرة ونحن قد بينا ان الحكمة النظرية ليست هي الصراط الا الاخروي الموصل الى
السعادة الابدية انما هو الحكمة العملية التي هي شرط في تحقق النظرية وفي بقائها وفي صحتها نعم
النظرية شرط في كمال العملية وفي صحتها اذ لا يقبل العلم بدون علم ولا يقبل العلم بدون عمل قوله
الى اصوبية آه ليست العبارة على ما ينبغي القول المطابق للمعنى ان يقال الى اصعبية انوار الاصوبية الجهنمية آه
اذ الصبا آه هو المبرد والنور شعاع الضياء انتهى ملخصا وفي العرشية وشرحها كلمات اخر ايضا
نعرض بعام من اراد فليرجع اليها ذكرهما المرحوم هذا قال الشيخ الاجل ره في شرح الزيارة
عند قوله وصراطه ونوره ورحمة الله وبركاته الصراط لغة الطريق والجسر الممدود على جهنم يسمى به لانه
طريق الجنة وفي الحديث ما معناه انه مسير الف سنة صعود والف سنة حدال والف سنة هبوط و
حدال كم اي من قولهم فرس محال او تطامن احدى سبيها والسبيه بالكسر مخففة ما عطفت
من طرفيها المراد من حدال بالمهملتين الميل والانعطاف وقال الميرزا محمد المهدي ابن محمد مقيما
ابن اسماعيل بن جمال الدين العمى صاحب التفسير في حاشيته ما الاظهر انه بالذال المعجمة وكان الخطاء
من الحجو آه وعملك وما ليس صعود ولا هبوط انتهى ويحمل المشهور في الفتح وهو حذال آه

اقول وهذا هو الاظهر كما هو الموجود في اكثر النسخ ويحتمل بالحاء المهملة والذال المعجمة بمعنى المائل فيفيد
معنى حذا بالدال المهملة لانه يقال حذا لك مع فلان اي مثلك والحاصل ان حذاء او بكاف
الخطاب لا يدل على انعطافه بخلاف حذاء باللام فانه يدل على الانعطاف لان هذا الجسر
الممدود على جهنم هو طريق الصعود بالتكاليف وهو قوس الصعود فيكون وسطه الذي هو
ثلث القوس الاوسط منعطفا وانما ذكر هذا الوسط الذي هو معترك التكاليف وفيه خمسون
موقفا يمكثون في كل موقف للحساب الف سنة بانه حذاء لك لانه من قوله الف سنة صعودا
والف سنة نزولا ان الوسط كان مستقيما بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الهندسة وهو اقصر
الخطوط الواصلة بين نقطتين وبه تبين ان الوسط بانه منعطف على انعطاف الطرفين لكونه
في نفسه خطا واحدا والا لكان مكسرا وانما انه مستقيم في نفسه على المعنى الحقيقي من اللغة العربية
الالهية فلانه لا حيف فيه ولا اعوجاج بالنسبة الى من يمر عليه كالبرق الخاطف والجواد السابق و
من دونهما والى من يحبو حبوا والى من ياخذ النار بعضه والى من يسقط فيها من على اختلاف
المراتب من الطرفين شدة وضعفا وانما يسير عليه الخلائق باعمالهم فهو بعمل العامل العارف كما
بين الارض والسماء وبعمل الجاهل ادق من الشعر واحد من السيف يعني يضطرب كالشعر و
يشق الاقدام كالسيف فهو في نفسه لا يتغير وانما يتسع ويضيق بالاعمال مثاله في دار التكليف
مسئلة دقيقة المآخذ محفوفة بالشبهة عرضها كما هي فيكر فيها بالعمل كالتعريف والتبيين و
التمثيل كان مسرحه فيها مع دقتها كالبرق الخاطف حتى لكان بين الارض والسماء ومن لم يعرفها سقط
في الظلمة التي لا يهتدي فيها الى مدخل ومخرج ومثوى حتى لها ادق من الشعر واحد من السيف
انتهى **تفصيل فيه تكميل** ما ذكر في بيان الصراط مما سمعت وان كان كافيا في المقام الا
انه لما رايت في اجوبة المسائل القطيفية للشيخ الاجل ره نوع تفصيل لهذا المرام احببت ان اذكره

ما

ما فهمناه بالتجربة وان علمت حملته منها بالتلويح فنقول انه قد تعين بين اطلاقي الصراط
على امور كالامام ع والولاية الخاصة والولاية العامة الى غير ذلك فصلها بقوله فان اريد
ولاية الامام الخاصة التي هي محبته والايمان به فذلك صراط الله اليهم في التكليف وصراطهم
اليه في القبول وان اريد به الولاية العامة فهو الوجود المطلق الذي به الوجود المقيد ولا
انه اشد الاشياء استدارة على دينه فهو الذي خلقه بنفسه وهو الصراط الكلي الاول وليس صراط
ادق ولا احد منه وفيه عقبات كؤود لا يقطعها الا بهولاء محمد وآله واهل بيته الطاهرين
وفيه عقبات يقع عندها اكثر من العمل واليه الاشارة بقوله ص يا علي لا يعرف الا
الله وانا ولا يعرفني الا الله وانت ولا يعرف الله الا انا وانت وان اريد به ظواهر التكاليف
فانت تجد من نفسك انك لا تقدر على اداء ركعتين من الصلوة تحفظ فيهما قلبك وان اريد
به المعرفة فاعظم واعظم لانه مرآة الوجود وشرح الوجود وان اريد به معرفة الله التي هي كشف
سبحات الجلال من غير اشارة بان تحرق جميع الحجب ثم تحرق الحجاب الاكبر الذي هو وجودك بان
تراه بما صادر اعني تعقل الله حين الصدور بالفعل لا بالتصور فيلتبس عليك بوجه من وجوهه
وبيانه انك لا تراه مدركا فهو اشد معركا واصعب مسلكا وان اريد به معرفة النفس فهو ان
تمحو الموهوم وتصحو المعلوم وان اريد به النفس فهو معنى قول علي ع لا تحيطه الاوهام بل تجلى لها
بها وبها امتنع منها وهذه المثل الاخيرة مثال لانه والبيان فيها واحد والمراد من كونه ذلك
صراطا هو ما ذكرناه قبل واذا نظرت الى هذه وانها ادق من الشعر يضطرب ويموج واحد من
السيف تشق قدم البصيرة وان اريد به الجسر الممدود على النار فهو انما كان احد من السيف
وادق من الشعر لانه عبارة عن تلك المذكورات اذ هو وجود من وجوداتها فمن مر على تلك مر على
هذا ومن لم يمر هناك لم يمر هنا لان المعارف الحقة صعب المنال فكل من مر على صراطها المستقيم

النفس ومعرفة المنزلة بين المنزلتين ومعرفة الطينة واثبات الاختيار لجميع الخلق وما اشبه
ذلك مما اضطربت فيها الانظار انتهى الحديث الخامس والثلثون في الاعراف واهله روى
الطبرسي في مجمع البيان وروى في الخبر عن ابيه ان ابا عبد الله جعفر بن محمد (ع) قال الاعراف
كثبان بين الجنة والنار فيوقف عليها كل نبي وكل خليفة نبي مع المذنبين من اهل زمانه كما
يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده وقد سبق المحسنون الى الجنة فيقول ذلك الخليفة
للمذنبين الواقفين معه انظروا الى اخوانكم المحسنين قد سبقوا الى الجنة فيسلم المذنبون عليهم
وذلك قوله ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم ثم اخبر سبحانه انهم لم يدخلوها وهم يطمعون ان
يدخلهم الله اياها بشفاعة النبي والامام وينظر هؤلاء المذنبون الى اهل النار ويقولون ربنا
لا تجعلنا مع القوم الظالمين ثم ينادي اصحاب الاعراف وهم الانبياء والخلفاء اهل النار
مقرعين لهم ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون اهؤلاء الذين اقسمتم يعني اهؤلاء المستضعفين
الذين كنتم تحقرونهم وتستطيلون بدنياكم عليهم ثم يقولون لهؤلاء المستضعفين عن امر الله
لهم بذلك ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون بيان الكثبان جمع كثيب وهو كما في المجمع
الرمل المستطيل المحدودب ولعل المراد بها المواضع المرتفعة التي يقف عليها الانبياء وخلفاؤهم
على مذنبي اهل زمانهم ومن هذا الخبر ظهر اهل الاعراف ايضا وانهم الانبياء والخلفاء والمذنبون ولهذا
الخبر يجمع بين سائر الاخبار حيث ورد في جملة منها ان اهل الاعراف هم الحجج (ع) كما عن ابي جعفر حيث
قال في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ان الرجال هم الائمة من آل محمد (ع) والاعراف
الاعراف صراط بين الجنة والنار وفي بعضها انهم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم فان ادخلهم
الله الجنة فبرحمته وان عذبهم لم يظلمهم فان الاقتصار في الاول على آل محمد (ع) او على خصوص علي (ع)
كما ورد عنه انه قال وانا قسيم الجنة والنار وانا صاحب الاعراف من جهة انهم هم الرؤساء لا الاقتصار

في الثاني

في الثاني على خصوص من استوت حسناتهم وسيئاتهم باعتبار انهم الذين يمن الله عليهم بشفاعة
الرؤساء لهم وادخالهم الجنة وشمولها اقل من ان اهل الاعراف هم المستضعفون من الشيعة يقفون مع
ائمتهم حتى يؤذن بهم اعداؤهم الذين اقسموا ان الله لا يدخلهم الجنة ثم يدخلونهم الجنة او انهم مطلق من
لم يمحض الايمان محضا او لم يمحض الكفر محضا من المستضعف والطفل والشيخ الكبير والابله والمجنون و
من مات في الفترة بين النبيين وهم الذين يجدد لهم التكليف لان المراد من الاعراف محل المعرفة
والتمييز باي طور كان وبالجملة فالمراد ان المتبوع مع اتباعه في كثيب واحد وان اقتصر في بعض
الاخبار بذكر الاول فقط وفي بعضها بذكر الثاني فقط ويمكن ان يكون كثيب الرؤساء والشافعين غير
عن كثيب المذنبين والمستضعفين ولو بالنسبة الى بعضهم بل هذا هو الظاهر مما ورد في ان اهل
الاعراف هم الحجج (ع) فان ظاهرها ان شيعتهم المذنبين في مكان اخفض من المكان الذي هم (ع) عليه
وفي العرشية ان اهل الاعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم
ويرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة واهل النار واحوالهما كما قال النبي (ص) اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله ثم ذكر جملة من اوصافهم من كون ابدانهم في العالم الاسفل وقلوبهم معلقة بالملأ
الاعلى الى غير ذلك وظاهره عموم الاعراف لغير الانبياء والخلفاء من الكاملين ايضا ولم يجر في من الا
وغيرها ما يدل على ان المراد في كلامه تعالى وكلام ائمة المعصومين (ع) هذا هو الكلام في اهل الاعراف
واما نفس الاعراف فقد سمعت انها كثبان بين الجنة والنار وانها صراط بين الجنة والنار وفي كثير من
الاخبار ايضا الائمة انفسهم كما مر عن امير المؤمنين نحن الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف
الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ونحن الاعراف يعرفنا الله عز وجل يوم القيمة على الصراط
ولا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه وحذف المضاف
في امثال هذه الاخبار محتمل اي ونحن اهل الاعراف او رجال الاعراف ويظهر من بعض الاخبار ان الاعراف

فباب من نور عن ابي عبد الله اذا كان يوم القيمة اقبل سبع قباب من نور يواقيت خضر وبيض
في كل قبة امام دهره قد حف به اهل دهره برها وفاجرها حتى يقفون بباب الجنة الحديث و
من بعضها انها باب على سور الجنة كما عن ابي جعفر في قول الله عز وجل وعلى الاعراف رجال
الاية قال الائمة منا اهل البيت في باب من ياقوت احمر على سور الجنة يعرف كل امام منا ما يليه
قال رجل ما معنى ما يليه قال من القرن الذي هو فيه الى القرن الذي كان وعن الشيخ المفيد انه قد
قيل ان الاعراف جبل بين الجنة والنار وقيل انه سور بين الجنة والنار وجملة الامر في ذلك انه
مكان ليس من الجنة ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه الى ان قال وقد جاء الحديث بان الله تعالى
يسكن الاعراف طائفة من الخلق لم يستحقوا باعمالهم الجنة الثواب من غير عقاب ولا استحقوا الخلود
في النار وهم المرجون لامر الله ولهم الشفاعة ولا يزالون على الاعراف حتى يؤذن لهم في دخول الجنة
بشفاعة النبي وامير المؤمنين والائمة من بعدهم صلوات الله عليهم وقيل ايضا انه مسكن طوائف لم
يكونوا في الارض مكلفين فيستحقون باعمالهم جنة ونارا فيسكنهم الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم
على الامهم في الدنيا بنعيم لا يبلغون منازل اهل الثواب المستحقين له بالاعمال وكل ما ذكرناه جائز
في العقول وقد وردت به اخبار انتهى وعن بعض ان الاعراف مقام لبعض اهل الجنة وهو ان
من عرف الله عز وجل في دار الدنيا بالعلم والعمل اذا ورد الجنة ورد على مقام التعارف بين الله وبينه
ومثاله رجل قدم بلدا وفي تلك البلد شخص بينهما تعارف قبل ورود البلد فانه يقدم على صاحبه
في بيته فمن عرف الله عز وجل بالمعرفة الظاهرة التي هي العلم بما وصف به نفسه لعباده وبالمعرفة الباطنة
التي هي الاخلاص في العمل والطاعة اذا قدم الجنة كان له قدم صدق عند ربه وهي الاعراف وكثيب
الكثيب في الجنة ارفع من مقام الاعراف فانه لمن قدم الجنة فاصلا عن دنياه الاول عارفا بالله قادما على
مليك ما كان عارفا باحد من اهلها فانه اول قدومه غريب حتى يتعرف باحد منها وهذا مقام اهل

الكثيب

الكثيب انتهى وقد نقل في البحار عن الطبرسي وغيره اقوالا اخر في الاعراف واهلها تركناها لعدم
فائدة معتد بها في استيفائها والمعاني المذكورة في الاخبار لا اختلاف بينها في الحقيقة بل كلها
صحيح وان كان تعيين بعضها بالخصوص في بعض الموارد يحتاج الى القرينة ومناسبة المعاني المذكورة
للاعراف من جهة مفهومه غير خفية للمتامل فانه كما في شرح العرشية ماخوذ من المعرفة او من عرف
الدابة وهو الشعر الذي ينبت على اعلى عنق الدابة او من العرف بضم العين وهو الرمل المرتفع
او من اعراف الرياح وهو اعاليها وكونه في اهل الاعراف عن ارتفاع مكانهم وعلو ذاتهم اذا
اريد بهم العارفون او الذين يعرفون كلا بسيماهم واذا اريد بهم من تساوت حسناتهم وسيئاتهم
او المقصرون من الناجين فلان حالهم المشتبه بين بين وظهورهم كما يظهر الشيء العالي انتهى
انشاء قال وحل اشكال لما ذكر في الحديث شفاعة النبي والامام ناسب ان نذكر معنى الشفاعة ومحلها
ملخصا لما ذكره الشيخ الاجل ره في شرح الزيارة الجامعة فنقول قال ره في موضع منه ان الشفاعة ماخوذة
من الشفع وهو كما في القاموس غير الوتر وهو الزوج وقد شفعه كمنعه فمعنى الشفاعة ان ينضم الى الشخص
المشفوع له غيره في بلوغ مطلوبه او رفع محذوره وفي موضع اخر ان الشفاعة اسم لسؤال التجاوز والصفح
عن الذنوب والجرائم وصاحب الشفاعة كما يشفع لاهل الذنوب في التجاوز عنها كذلك يشفع للمطيعين
لترقيهم في درجاتهم في الجنة ولا ينافيه قوله اعددت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لان هذا
القول لبيان قبول شفاعته عند الله تعالى حتى في الكبائر لان الله تعالى قال اشفع تشفع واسئل تعط
واذا قبلت في الكبائر ففي رفع الدرجات بطريق اولى وفي الكافي عن الباقر وان الشفاعة لمقبولة
وما تقبل في ناصب وان المؤمن ليشفع في جاره وما له حسنة فيقول يا رب جاري كان يكف عني
الاذى فيشفع فيه فيقول الله تعالى انا ربك وانا احق من كافى عنك فيدخله الله تعالى الجنة وما له
من حسنة وان ادنى المؤمنين شفاعة ليشفع لثلثين انسانا فعند ذلك يقول اهل النار فما

لنا من شافعين ولا صديق حميم وما في الزيارة وغيرها من ان لهم الشفاعة المقبولة يراد منها المفوض
المطلق في امر الحساب والجنة والنار يفعلون بولاية الله سبحانه وبولاية اياهم الولاية العامة بما
يشاؤن وما يشاؤن الا ان يشاء الله لان الله تعالى خلقهم لم يجعل لهم مشية غير مشيته ولا
ارادة غير ارادته ولا التفات لهم الى شيء من انيتهم ليقع منهم غير ما اراد سبحانه فقولهم قول الله
وفعلهم فعل الله وارادتهم ارادة الله وهو موضع ثالث ما يوافق الاولين في المآل وان اختلفت
في التعبير وهو ان الشفاعة التي يراد منها بذل الجاه في اسقاط حق عن مطلوب به او رفع درجة له
كثيرا ما تكون منهم لشيعتهم في الدنيا بالدعاء لهم بالتوفيق للطاعة والعمل الصالح وبالتسديد
لهم للحق والاصابة للصواب من العلوم والاعتقادات وطلب الحلال في المعاش وغير ذلك و
كل هذه وامثالها من افراد الشفاعة فانهم اذا ارادوا نجاة محبيهم من النار توجهوا الى الله تعالى
واستوهبوا حقوق الذي عند محبيهم وقد تكون موازين المحبين خفيفة فيثقلونها بفاضل حسناتهم
وانما فعلوا ذلك مع شيعتهم لانهم خلقوا من فاضل طينتهم وانما لحقتهم الذنوب من لطخ اعدائهم
فلما كانوا منهم ومنسوبين اليهم نصروهم بكل وجه من الدعاء والعناية بهم وتحمل الذنوب عنهم والشفاعة
لهم في الدنيا والاخرة وان كانوا من اهل الكبائر وفي التوحيد عن الكاظم عن ابيه عن ابائه عن
رسول الله صلعم كيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى
ومن يرتكب الكبيرة لا يكون مرتضى فقال ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه و
قال النبي صلعم كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب
يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى ذكره يقول ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع فقيل له يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال ما
من احد يرتكب من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا

مستحقا

مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب
ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلعم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار و
اما قول الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى دينه والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات
فمن ارتضى الله دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة انتهى ما احتجنا من كلماته ع
ومن اراد التفصيل فليرجع الى ما ذكرته عند قول الامام ع وشفعاء دار البقاء وعند قوله ورزقني
شفاعتكم وقوله والشفاعة المقبولة وقوله وكنتم شفعائي هذا وقد ذكر قبل هذا الاخير في
شرح قوله واسترعاكم امر خلقه شبهة تحتاج الى البيان وهي ان الله تعالى مع علمه بانهم اذا ارادوا
ان لا يكون اراد سبحانه ان لا يكون فيترك ارادته لارادتهم وهذا شيء كثير الوقوع كما في الشفاعة و
الدعاء اذ لولا شفاعتهم لعذب الله ذلك الشخص ولولا دعاؤهم لم يفعل الله ما سألوه وهذا
يدل على وجوب ان لهم وعلى ان لهم ارادة ومشية غير مشية الله تعالى وارادته مع انه تعالى انما خلقهم له
لا لشيء سواه ولا لانفسهم ثم اجاب عنها بجواب مفصل من اراد الاطلاع عليه فليراجعه وملخصه
انه سبحانه خلقهم لرحمته ولكن صنعه تعالى جار على الحكمة وهو تعالى اجرى عادته على انه يفعل
بالقوابل وبتوسط الاسباب فينزل من السماء ماء ويخرج به ثمرات مختلفة على اختلاف طبائع
استعدادها فيخرج الرمان بطبيعة شجره والعنب بطبيعة شجره وهكذا ولو خلق بغير القابلية لكان
المخلوق شيئا واحدا ومثله ادراك اللون بالبصر والصوت بالاذن وهكذا فهم ع في مقام
العلامات ليس لهم مشية الا مشيته تعالى واما في مقام المعاني ومقام الابواب ومقام الامام
فمشيته تعالى مرتبطة بمشيتهم فان توجهت مشيته تعالى الى شيء فلا بد في تعلقها الا مع انضمام مشيتهم
معها فان شاؤا انجرت بتعلق مشيته فمشيته شاؤا فيجب في الحكم ان تجري مشيته تعالى على وفق
مشيتهم لانها متممة لقابلية المشاء والعلة عليه مشيته كما يتمم البصر ادراك العقل للالوان فاذا شاء

انّه تعالى عذاب يخصّ لمن يشاء الذي هو تفسير في ولانّهم لم يكن هذا التعذيب لتشفّيه به
بل هو اخذ لحقهم فاذا شاؤا شفاعته وشفعوا الرجل شفاعتهم وشاء ما شاؤا لانّهم عتقية شفعوا
ولحقهم اسقطوا اغتصّتهم مع الشفاعة بقيد له كما قال تعالى فاولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات
كان نجاسة الثوب المانعة من الصلوة تعد غسلها تبدّل الطهارة وبالجملة اذا تقاربت شبّهتهم مع مشيّته
انّه تعالى منعم اولى بالكرم والفضل فكما كانوا ايتركون ما يريدون من مقتضى ايمانهم لما يريد سبحانه
كان تعالى اولى بذلك فيترك ما يريد على ما ارادوا لهم خاصة والله غني حميد الحديث السادس والثلثون
في الجنة والنار في البحار عن العيون والامالي والتوحيد عن الهروي قال قلت للرضا يا ابن رسول الله
اخبرني عن الجنة والنار اهما اليوم مخلوقتان فقال نعم وان رسول الله صلعم قد دخل الجنة وراى النار
لما عرج به الى السماء قال فقلت له فان قوما يقولون انهما اليوم مقدرتان غير مخلوقتين فقال
ما اولئك منا ولا نحن منهم من انكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبي وكذبنا وليس من ولايتنا
على شيء وخلد في نار جهنم قال الله عز وجل هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون يطوفون بينها
وبين حميم آن وقال النبي صلعم لما عرج بي الى السماء اخذ بيدي جبرئيل فادخلني الجنة فناولني
من رطبها فاكلته فتحول ذلك نطفة في صلبي فلما هبطت الى الارض واقعت خديجة
فحملت بفاطمة ففاطمة حوراء انسية فكلما اشتقت الى رائحة الجنة شممت رائحة ابنتي فاطمة
بيان يطوفون قال في مجمع البيان اي يطوفون مرة بين الجحيم ومرة بين الحميم فالجحيم النار
والحميم الشراب عن قتادة وقيل معناه انهم يعذبون في النار مرة ويجرعون من الحميم يصب
عليهم ليس لهم من العذاب ابدا فرج عن ابن عباس والآني الذي انتهت حرارته وقيل الآن
الحاضر انتهى وعن تفسير علي بن ابرهيم في قوله تعالى وبين حميم آن الى قوله ابين من شدة حرها
وكانه اخذه من انّ بالتشديد لا من انى فلم حرا [illegible] والعين هي الشديدة بياض

العين

العين في شدة سوادها سمّيت بذلك لان الطرف اي العين يحار بها كذا في الجمع وفي مجمع
البيان في قوله تعالى حور مقصورات في الخيام اي بيض حسان البياض عن ابن عباس و
مجاهد ثم قال والعين الحور انما كانت شديدة بياض البياض شديدة سواد السواد وبذلك
يتم حسن العين


شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲